Filosofi

Alain Graf

Marii filosofi contemporani

Marii filosofi contemporani

Alain Graf

Traducere de
Cornel Bâlbă

Institutul European
2001

EXTRAS DIN CATALOG

Filosofie:

1. *Marile curente ale filosofiei antice*. Alain Graf
2. *Marile curente ale filosofiei moderne*. Alain Graf
6. *Marile opere ale filosofiei moderne*. Thierry Gontier
12. *Lexic de psihanaliză*. Frédéric de Scitivaux
15. *Marile noțiuni filosofice - 1*. Michel Coudarcher
16. *Marile noțiuni filosofice - 2*. Denis Collin
17. *Marile noțiuni filosofice - 3*. Denis Collin
19. *Marile curente în filosofia științelor*. Marie-Dominique Popelard, Denis Vernant
22. *Marile probleme ale eticii*. Chirstine Le Bihan
23. *Marile curente ale filosofiei politice*. Michel Terestchenko
27. *Lexic de filosofie*. Alain Graf, Christine Le Bihan

În pregătire: *Filosofia artei*. Florence Begel

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
GRAF, ALAIN
Marii filosofi contemporani / Alain Graf, Iași: Institutul European, 2001
112 p.; 18 cm. (Memo, Filosofie)
Bibliogr.
ISBN 973-586-163-1

14(100)

Alain Graf, *Les grands philosophes contemporains*

ISBN: 973-586-163-1 PRINTED IN ROMANIA

TABLA DE MATERII

MARX (1818-1883)

Considerarea lui Marx ca filosof poate părea un proiec paradoxal dacă tinem cont de faptul că, după o ***întreagă tradiție gândirea lui marchează sfîrșitul filosofiei*** prin înlocuire schemelor ei inoperante cu concepte științifice, economice sau sociologice.

În virtutea efortului depus de gînditor pentru inversare demersului obisnuit al științelor si al filosofiei occidentale putem vorbi nu de schimbarea filosofiei în știință, ci d schimbarea filosofiei pur si simplu. Critica marxistă idealismului german nu are ca efect disoluția filosofiei î diverse științe pozitive. ***Este vorba numai de a acorda ma multă atenție vieții reale a oamenilor***, pentru a înțelege cur se nasc reprezentările lor despre lume (intelectuale, morale artistice, religioase).

Metoda (idealistă) care pleacă de la ceea ce își imagineaz sau își reprezintă oamenii, ajungînd după aceea la omul „în carn si oase", va fi înlocuită de Marx cu demersul ce pleacă de l procesele vieții reale pentru a sesiza gîndirea ce provine din ea

1. O FILOSOFIE A SUSPICIUNII

Pentru că suspectează filosofiile idealiste de ocultare originii valorilor noastre, Marx a putut fi calificat, împreun cu Freud si Nietzsche, drept „filosof al suspiciunii".

A. CRITICA FILOSOFIEI IDEALISTE A ISTORIEI

După Marx, gîndurile nu sînt realitatea primară Dimpotrivă, conținutul lor depinde de condițiile existenț noastre materiale. ***„Viața determină conștiința"***. În timp c pentru Hegel, mersul spiritului explică transformarea lumi

pentru Marx reprezentările noastre despre lume sînt ele însele determinate de existența noastră materială. În consecință, va fi vorba despre descrierea raporturilor de forță ***strict materiale,*** aceleasi care fac istoria, și nu a progresului națiunii în istorie. *,,Istoria oricărei societăți pînă în zilele noastre este istoria luptei de clasă".*

a) Forțele de producție

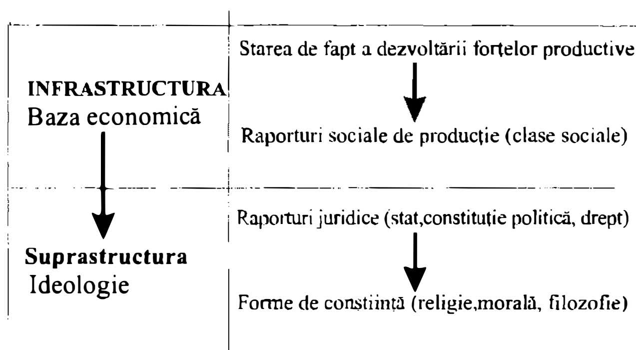
Omul se defineste mai întîi ca ființă care transformă natura pentru a-și satisface trebuințele.

Munca îl face pe om, îi constituie esența și îi modelează raporturile cu lumea. Dacă este un animal politic, este pentru că nu poate să-și producă mijloacele de existență decît în societate într-un sistem în care fiecare depinde de ceilalți. Orice activitate productivă necesită un oarecare contingent de oameni, de unelte, mașini sau tehnici, numite de Marx forțe productive. Aceste forțe productive (munca + mijloacele de productie) se dezvoltă prin acumulări și salturi succesive. Întreprinderile manufacturiere și masina cu aburi, de exemplu, au înzecit în timp foarte scurt capacitatea de producție a societății occidentale și au bulversat raporturile sociale. Astfel, ***starea forțelor productive explică regimul social al producției.*** Cît despre raporturile juridice dintre oameni, acestea nu sînt decît reflexul acestor raporturi sociale de producție: repartiția și proprietatea asupra mijloacelor de producție sînt expresia juridică a diviziunii muncii. Satisfacerea trebuințelor prin muncă si raporturile dintre oameni, pe care le determină, sînt deci condiția fundamentală a istoriei.

b) Infrastructura și suprastructura

Promulgarea în 1792 a legii Le Chapelier, care a pus capat regimului corporatist, eliberînd piața muncii, ilustrează perfect ***determinarea suprastructurii de către infrastructură.*** Această lege a consacrat instaurarea capitalismului, permițînd apariția

salariatului, adică folosirea muncitorului liber. Dar nu înseamnă că legea a fost cauza; ar însemna să admitem că ideile determină realitatea sau, mai mult, că un singur individ ar fi capabil să transforme lumea. Lucrurile stau mai degrabă pe dos: modul de producție capitalist era deja în formare atunci cînd oamenii au avut ideea să-l instituționalizeze print-o lege.



c) Relația dialectică dintre structuri

Cu siguranță, între cele două structuri care organizează viața socială există relații dialectice. Astfel, ideile pot să facă să evolueze raporturile de producție. Legea Le Chapelier, determinată de noul mod de producție capitalist, a permis la rîndul ei capitalismului să se consolideze si să se extindă. Iluzia supremă constă aici în credința că ideile noastre coboară din cer, că își sînt într-un fel propriile cauze. Chiar dacă concepțiile noastre despre lume au un efect asupra lumii, faptul se întîmplă numai pentru că ele sînt reflectarea acesteia.

Or, dacă nu ne dăm seama că ***teoriile noastre dedublează realul*** **și dacă** ***preferăm să credem că ele îl modelează***, cînd de fapt el doar îi perpetuează structura, înseamnă că presupunem independența nativă a spiritului față de materie. Acest postulat idealist are funcția unică de a ne menține în necunoașterea

adevăratelor determinații. Această ignoranță este alienare. Numai materialismul conduce la conștientizarea determinărilor reale.

B. CRITICA ILUZIILOR

Necunoașterea cauzelor care ne determină să gîndim ceea ce gîndim este cu siguranță la originea iluziei în care ne situăm, anume că gîndim liber. Credința idealistă în independența spiritului nostru față de orice determinare materială ne face să presupunem că sîntem liberi. Marx este filosof tocmai prin faptul că ne invită la ***recunoașterea ignoranței noastre*** și la discreditarea conjecturilor goale care ne mențin sentimentul unei libertăți pe care nu o avem.

a) Definiția ideologiei

Acest sistem de credințe care ne înstrăinează constituie o ***ideologie***. Ideologiile reprezintă în mod deformat realitatea obiectivă cu scopul de a-i masca contradicțiile. Ele sînt mai întîi ***iluzii***: discursul ideologic se crede adevărat și nu se recunoaște niciodată ca ideologic. Eroare de cunoștere, dar și ***ignoranță care se ignoră***, ideologia remodelează realitatea după exigențele dorintei și nevoilor clasei dominante. Ea este, propriu vorbind, o ***falsă conștiință***, adică o conștiință care nu-și cunoaște falsitatea. Astfel, conștiința poate să se mintă singură, să se creadă stapînă pe sine și să nu fie în realitate decît propria sa păcăleală.

Iluzia unei puteri absolute asupra ideilor noastre provine deci dintr-o necunoaștere fundamentală a modului lor de producere.

b) Autonomia iluzorie

Analiza marxistă a ideologiei constituie ***o critică radicală a concepțiilor tradiționale asupra omului ca subiect autonom***.

De vreme ce pune în lumină determinațiile sociale ale oricărei producții intelectuale, Marx refuză de fapt modelul clasic al omului ca stapîn și autor al gîndurilor sale.

Astfel, ***economia liberală produce concepția modernă asupra libertății*** (cea a lucrătorului liber care dispune după plac de forța sa de muncă si o schimbă ca pe o marfă), iar această libertate juridică pe care o necesită modul de producție capitalist disimulează în realitate inegalitățile materiale. Noi credem că libertatea juridică si politică este adevărata libertate, dar ne înselăm.

c) Ideologia ca reflectare și ca mască

Dacă din punct de vedere juridic oamenii sînt liberi (să emită opinii, să adere la un partid politic) si egali (în fată votului, a instrucției juridice), din punct de vedere economic ei sînt patroni sau muncitori, liberi întreprinzători sau condamnați pe viață să lucreze pentru altul. Paradoxul este numai aparent: libertatea juridică si politică este ***consecința necesară*** a unei dependențe economice de fapt. Ea o exprimă și în același timp o ascunde: omul cu adevărat liber ar trebui să fie liber si economic și politic, sau mai degrabă libertatea politică nu este reală decît cu condiția să se fundamenteze pe egalitatea economică.

Ideologia este așadar reflectarea structurilor economice, dar ea servește în același timp si pentru a ***masca*** realitatea raporturilor dintre oameni, adică ***dependența de fapt*** si alienarea întreținută prin această aparență de libertate.

d) Exploatarea este cheia iluziei ideologice

Ideologia liberală, moștenită de la 1789, exprimă un interes de clasă ascuns. Altfel spus, concepția liberală asupra omului liber (ca subiect de drept) are funcția de a disimula exploatarea reală a proletarilor (ca subiect de fapt). Ideologia, ca discurs dominant asupra libertății, este procesul prin care se operează ***exploatarea economică travestită în liber-schimb***.

Astfel, un ***raport de exploatare privind persoanele***, adică un conflict de clasă, ***se disimulează sub forma neutră a unui schimb de lucruri*** (angajații schimbînd forța de muncă contra unui salariu). „Un raport social determinat de oameni îmbracă pentru ei forma fantastică a unui raport între lucruri”.

C. PUTEREA ȘI LIMITA IDEOLOGIEI

a) Forța de abstracție

Ideologia îsi trage seva din faptul că ea reflectă interesele unei clase dominante. Ea este în acelasi timp ***efectul și mijlocul hegemoniei sale***. Exprimă interesele particulare ale unei clase, ridicîndu-le la rangul de principii universale. Desigur, ideologia care prevalează într-o societate dată este cea a clasei dominante, dar orice ideologie trebuie să-și dea aparențe de universalitate pentru a-si asigura autoritatea. Interesul unei clase conducătoare o împinge așadar să-și prezinte exigențele ca absolute, valabile în ele însele, ***făcînd abstracție de orice determinare particulară***. Orice clasă care vrea să cucerească puterea trebuie să facă astfel încît interesele sale proprii să treacă drept universale. Astfel, Declaratia Drepturilor Omului apără libertatea politică, egalitatea civilă și proprietatea, care reprezintă condițiile necesare ale nașterii burgheziei. Ea pretinde că protejează drepturile ***tuturor oamenilor*** și că le garantează libertatea, cînd de fapt nu favorizează decît libertatea de întreprindere. Desigur, la început, interesul clasei dominante este legat de interesul comun: revendicarea burgheziei merge mînă în mînă cu abolirea privilegiilor feudale, fapt care interesează întregul popor. Totuși, odată victoria asigurată, clasa înaltă rupe alianțele de care a avut nevoie, și nu menține decît dominația proprie, întreținînd totodată ***iluzia că nu se supune decît exigențelor universale cărora fiecare trebuie să se supună.*** Obiectivul ideologiei este așadar de a asigura opacitatea jocului social, făcînd să prevaleze imaginarul în dauna rațiunii. Salariatul trebuie să ignore dependența reală și să pară liber.

Pentru că prin mascarea raporturilor sociale ideologia vrea să le facă imuabile, ea este reifiantă și, prin definiție, ***antiistoricistă***. Ea este rezistentă la schimbare, sanctificare a realului: credo-ul său este sfîrșitul istoriei.

b) *De la ideologie la conștiința adevărată*

Definiția ideologiei ca o „conștiință falsă" ne permite să înțelegem cum este posibilă convertirea unei ideologii în reprezentare corectă a realului.

Cînd reprezentarea este văzută ca ideologie, poate să dispară ea însăși. ***Ideologia ocultează și desemnează ceea ce ascunde, ca un voal care se mulează pe contururile pe care le ascunde.***

Astfel, ea favorizează indirect constientizarea realului, a contradicțiilor sale deghizate cu atîta îndîrjire.

Discursul ideologic inserează în structura sa realitatea pînă în punctul în care cedează sub efectul propriei sale forțe. El eșuează din cauza excesului de putere, se trădează el însusi prin influența sa prea viguroasă. Cît timp mistificarea nu e resimțită de salariat ca insuportabilă înstrăinare, conștiința jocului revoluționar rămîne în urmă față de posibilitățile obiective ale stării de lucru, neîntîrziate încă. Suportată pasiv, alienarea permite menținerea dominației; devenită agresivă, ea se întoarce contra sistemului care a produs-o.

Orice practică revoluționară își află originea în caracterul subversiv al vechii ideologii, și în ***răsturnarea*** acesteia.

2. O FILOSOFIE A ELIBERĂRII

Realizarea proiectului libertății și falimentul ideologiei dominante au sanse de realizare cu atît mai mari cu cît condițiile istorice sînt mai mature pentru revolutie. Desigur, orice libertate este determinantă, dar ea este și determinată.

Marx nu este voluntarist; adevăratele ***revoluții*** nu se împlinesc fără să fie ***determinate*** să se producă prin jocul

forțelor productive. Trebuie ca timpul să devină propice pentru ca libertatea să fie efectivă, iar contradicțiile unui sistem de producție să-l sortească dispariției.

Or, dacă capitalismul nu trebuie să sucombe decît din contradicțiile pe care le generează, si nu din simplul efect al unei libertăți indeterminate sau al unui act pur arbitrar, el n-a apărut totuși „din întîmplare", ci din necesitatea raporturilor de producție.

A. ALINIEREA CAPITALISTĂ

a) Sursele capitalismului

Condițiile istorice care au favorizat apariția capitalismului sînt așadar necesare și nu întîmplătoare. Trebuie mai întîi ca societatea să fie divizată între un grup de ***cumpărători***, proprietari ai pămîntului, uzinelor, materiilor prime, mijloacelor de subzistență, adică ai capitalului, și un grup de ***vînzători*** care nu au de vîndut decît „forta lor de muncă, brațele și creierele lor".

Pe de o parte, un proprietar al mijloacelor de producție, pe de altă parte „un lucrător liber" ***constrîns să schimbe forța de muncă pe bani***, pierzîndu-si viata ca să și-o cîstige. Capitalismul are nevoie să cumpere munca vie (capitalul este fecund prin munca care îi conferă un plus de valoare) și muncitorul care nu poate să trăiască decît căpătînd un salariu.

b) O piață de păcăleală

Capitalismul cumpără timpul de muncă al lucrătorului, făcînd abstracție de ceea ce produce acesta în acel timp: el cumpără forța de muncă si nu munca.

Salariatul dă întotdeauna mai mult decît primește în timp ce capitalismul primește mai mult decît oferă: aceasta este adevărata lege a pieței muncii, care face să prospere capitalul.

În fine, pentru a realiza un profit, capitalistul trebuie să obțină pentru banii săi mai mult decît a cheltuit. Or, ***singura***

marfă pe care capitalistul o poate cumpăra mai ieftin (decît ce produce) ***este forța de muncă*** a oamenilor. Prin urmare, originea profitului n-are nimic miraculos: pur și simplu salariul este contraponderea unei cantități de timp și nu a unei cantități din produs. Astfel, muncitorul lucrează cu mult mai mult timp și produce cu mult mai multă valoare decît reprezintă salariul său. De exemplu, dacă salariul cotidian al unui muncitor este de 100 de dolari iar lui îi trebuie 2 ore pentru a ***adăuga*** materiei prime această valoare de 100 de dolari, tot timpul consumat peste cele 2 ore nu va fi plătit de capitalist, astfel încît să obțină profit. *Plus-valoarea* este astfel o cantitate de valoare produsă de muncitor în afara timpului de lucru necesar pentru a produce o valoare egală cu salariul său.

Pentru Marx, profiturile sînt ***supramuncă,*** adică muncă neplătită. În fine, capitalistul cumpără forța de muncă ca pe o marfă. Această forță produce o valoare. Or, dacă capitalistul ar plăti această forță pentru valoarea pe care o produce (400 de dolari pentru 8 ore de muncă), el nu ar mai obține profit. Invers, dacă 100 de dolari sînt suficienți pentru a reproduce zilnic această forță de muncă (hrană, locuință etc.), capitalistul nu are interes să plătească mai mult pentru că el are nevoie numai să dispună de forța de muncă a muncitorului. El oferă așadar în schimbul forței de muncă echivalentul în salariu al mărfurilor necesare reproducerii, adică utilizează această forță știind că ea produce mai multă marfă decît are nevoie pentru a se reface.

c) Banul face bani

Pe măsură ce crește diviziunea muncii, legătura dintre bogăție și muncă nu încetează să slăbească pînă la a părea inexistentă, cu toate că este perfect clar că munca este prețul ce trebuie plătit pentru orice bogăție. Aici triumfă iluziile unei conștiințe mistificate care nu sesizează originea valorii lucrurilor. În viața concretă, bogăția pare că valorează ceva prin sine, pentru că se reproduce independent de orice muncă efectuată de proprietar. ***Din efect, bogăția devine cauză***: produsă mai întîi prin muncă, ea apare mai apoi productivă, capabilă de

a lucra. Raportul original după care munca produce bogăția se află ***răsturnat*** într-un nou raport după care bogatul trăiește fără să lucreze, adică trăiește din munca altora, deoarece banii săi „lucrează" pentru el. Punerea în lumină a unei astfel de răsturnări trebuie să facă posibilă depășirea credinței conform căreia capitalistul asigură traiul muncitorului, cînd de fapt, în realitate, tocmai munca vie hrănește capitalul.

B. DE LA DEMISTIFICARE LA LIBERTATE

a) Fetișismul pieței

Marfa și banii sînt deci în societatea noastră fetișuri. Acest fetișism este iluzia prin care se conferă unei mărfi o calitate magică, atribuindu-i-se o valoare imanentă, cînd de fapt orice valoare este produsă numai prin munca umană.

Mijlocul prin care capitalistul se îmbogățește nu are totuși nimic misterios: capitalistul schimbă bani (B = salariul) pe o marfă (M = forță de muncă) care produce de fapt mai mulți bani (B') decît costă. Înțelegem astfel că banii produc alți bani, că în cadrul acestui tip de schimb capitalist (B – M – B'), B' > B. Capitalistul obține simplu și sistematic, prin banii săi, mai multă valoare decît cheltuie (M > B). Aceasta este esența schimbului capitalist, rămasă necunoscută cît timp ***marfa este fetișizată după cerințele ideologice dominante, a cărei funcție este opacizarea raporturilor reale dintre oameni.***

b) Transparență si obstacol

Marx a scris *Capitalul* tocmai pentru a ***dezvălui realitatea pe care o ascunde ideologia dominantă.*** Este vorba, în fapt, de a dezvălui ***adevărata origine a valorii; munca concretă a oamenilor***, adică tocmai ceea ce concepțiile liberale se străduiesc să oculteze.

Dacă *Capitalul* are ca subtitlu „critica economiei politice", aceasta este pentru că economiștii nu realizează că producția capitalistă este producere de valoare numai în măsura în care se

produce plus-valoare. *Teoria valorii utilitate* (căreia Marx vrea să-i substituie valoarea-muncă) ***este un obstacol în calea conștientizării antagonismelor sociale***. Postulatul clasic după care sistemul economic produce bunuri pentru a satisface nevoile omenești, altfel spus reprezentarea unei activități economice comandate de satisfacerea acestor bunuri, întemeiază o concepție optimistă, dar eronată asupra societății. Producătorii si consumatorii ar fi adică pe picior de egalitate: atît unii cît și ceilalți ar căuta să maximizeze utilitatea capitalului de care dispun si a muncii, iar această tendință ar conduce la realizarea unui gen de interes general, si nicidecum la contradicții sau conflicte.

Dimpotrivă, teoria valorii-muncă presupune o inegalitate si o contradicție între factorii de producție (capitalul si munca), conducînd la o concepție opusă a raporturilor sociale: ***utilitatea muncii și cea a capitalului sînt eterogene***. Interesele particulare ale burgheziei nu sînt cele ale întregii umanități.

c) Orizontul istoric

Gîndirea lui Marx este „revoluționară" pentru că are ca efect revelarea caracterului istoric al legilor economice pe care școala engleză (Adam Smith, David Ricardo) le prezintă ca raporturi naturale și atemporale.

Cu cît muncitorul lucrează mai mult, el produce cu atît mai multă plus valoare, mărind astfel capitalul și amplificînd puterea care îl alienează.

Pentru ca orizontul istoric să fie cu adevărat deschis, trebuie să încetăm de a mai considera legile actuale ale economiei ca fiind fatale: ordinea existentă poate fi modificată de îndată ce este descoperită dimensiunea ei istorică, și nu i se mai postulează caracterul natural. ***Nimic nu poate pune capăt alienării muncitorului decît sfîrșitul iluziei care transformă contingența în necesitate și prezintă istoria ca pe un cerc***. După Marx, realitatea însăsi, cu caracterul ei constrîngător, va da voință de acțiune celor pe care sistemul îi oprimă. Astfel, proletarii vor întelege cei dintîi concluziile la care pare să

conducă *Capitalul* (1867): pentru a sparge logica alienării, ar trebui pus capăt expropierii originare, împiedicînd în mod radical acumularea muncii unora de către alții; colectivizarea mijloacelor de producție ar fi atunci o soluție. De aici începe opera militantă a lui Marx care nu mai are nimic de a face cu filosofia.

NIETZSCHE (1844–1900)

În mod obișnuit sîntem tentați să vedem în Nietzsche numai „un distrugător" al sistemelor de gîndire care l-au precedat, și nu un fondator al unei filosofii coerente. Anumite declarații ale filozofului ("Eu nu sînt om, ci dinamită") ar putea ele însele să confirme această tendință. Primul pericol al unei interpretări seducătoare este de a-l citi pe Nietzsche ca pe ***ultimul filosof,*** cel care ne eliberează de iluziile create de filosofia însăși, văzută ca ficțiune consolatoare cu virtuți narcotice. Lectura „sistematică" a lui Nietzsche ar fi cu neputință dacă textele sale, iradiind o lumină crepusculară, n-ar mai avea pentru ochii noștri deziluzionați decît o valoare poetică.

Al doilea pericol este de a interpreta scrierile sale ca pe un simplu moment din istoria gîndirii, moment reflexiv în care filosofia s-ar lua ea însăși drept obiect de analiză. Astfel, această operă răzleață n-ar mai fi decît o etapă sortită depășirii, ca o criză de creștere a filosofiei care și-ar oferi luxul de a se îndoi de ea însăși. Riscul inerent acestei abordări este, în mod evident, acela de a nu surprinde specificitatea filosofiei lui Nietzsche, de a nu vedea în ea decît ***simptomul unei epoci*** sau, mai rău încă, o expresie printre altele a spiritului de „fin de siècle", interpretare facilitată de faptul că Nietzsche a murit în 1900.

1. PARTEA CRITICĂ

Aceste două lecturi posibile sînt insuficiente, mai ales că filosofia lui Nietzsche nu se reduce la critică. Chiar dacă nu este vorba de a construi un sistem, critica nietzscheeană a filosofiei clasice, radicală desigur, are ca funcție esențială nu atît participarea la dispariția oricărei filosofii, cît efortul pentru ***crearea unei alte filosofii.***

A. O REVOLUȚIE METODOLOGICĂ

Noutatea lui Nietzsche este mai întîi de ordin metodologic. Este mai întîi vorba despre interpretarea oricărei propoziții ca judecată, începînd cu cele mai riguroase enunțuri ale metafizicii clasice. Astfel, Nietzsche se întreabă mai puțin dacă cutare sau cutare propoziție este adevărată sau falsă, ci încearcă să afle tipul de valoare care o motivează.

Geniul său constă în faptul de a fi pus în lumină judecățile morale care guvernează elaborarea sistemelor noastre de gîndire și de a fi arătat că ele însele sînt expresia unei subiectivități evaluatoare. Orice filosofie se elaborează după un sistem de valori care nu este nici adevărat, nici fals, dar care traduce interesele celui care o produce și care crede în ea.

a) Filosofia ca simptomatologie

Fiecare gînd presupune o estimare. A înțelege înseamnă a evalua, a organiza lumea din ***perspectiva valorilor*** prin care o ființă exprimă singularitatea angajamentului său existențial.

O evaluare este, în fapt, simptomatică pentru un anumit tip de om, pentru o anumită atitudine în fața vieții, pentru un anume tip de psihologie. Nici un sistem de valori nu valorează în sine, orice morală care provine dintr-un act de evaluare trebuie așadar să fie ea însăși evaluată ca un discurs-simptom. Metoda cea mai bună pentru filosofie este deci *genealogică* în măsura în care, ***pentru a înțelege un simptom***, se cuvine să pătrunzi pînă la originea lui (**4capitolul 3**).

b) Critica si reconstrucția

Nietzsche substituie deci chestiunea adevărului cu cea a ***sensului pe care îl au idealurile și valorile noastre morale.*** Această substituire se manifestă mai întîi în ***răsturnarea problemelor clasice***. Astfel, întrebarea „ Ce este Binele?" nu mai este pusă în manieră socratică, ci după metoda genealogică:

„*Cine* spune că Binele este cutare sau cutare lucru?" Este vorba de a descoperi tipul uman care se află la originea evaluărilor analizate și de a înțelege ***ceea ce vrea.***

Iată de ce comprehesiunea moralei noastre necesită să fie evaluate evaluările însele, să fie ***estimată însăși valoarea valorilor noastre***, iar la capătul unei astfel de estimări să fie ***propusă o reevaluare,*** adică o morală nouă. Aceasta este, în definitiv, finalitatea metodei genealogice. Desigur, metoda este mai ales critică, dar critica face loc aici unui efort de reconstruire.

c) A filosofa cu ciocanul

În *Amurgul idolilor* (1888), scriere al cărei subtitlu este „Cum să filosofezi cu ciocanul", Nietzsche declară că vrea să fie un ***demistificator***. Dar și aici, este vorba de a demola edificiul moral pentru a-l reconstitui: ciocanul este si critic, și creator. Nu e mai puțin adevărat că voința demistificatoare a autorului se exprimă clar în forma lucrărilor sale și în tonul adoptat: pamflet, polemică, derîdere, rîs destructiv. Gîndirea lui Nietzsche adunată într-o formă care lovește prin concizia si caracterul ei adesea enigmatic (maximă sau aforism) cheamă interpretarea și suscită participarea activă a cititorului. Dacă opera nu se oferă aici ca un tot constituit sau ca un sistem închis, aceasta înseamnă că în ea trebuie să se facă auzită, cu fiecare lovitură dată edificiilor hieratice ale vechii metafizici, exigența vitală a ***creației***.

Nu numai că filosofia își schimbă stilul odată cu Nietzsche, dar gîndirea caută aici mai degrabă să exprime fenomenele în forma lor sensibilă, îmbrățișînd ***stilul vieții însăși*** care nu generează niciodată nimic definitiv. Iată de ce filosoful nu trebuie să fie robul unui sistem, ci un ***om al încercării***, refractar la orice formă de totalizare dogmatică și procedînd la multiplicarea perspectivelor. Întrucît singura realitate vie este devenirea, trebuie să ne deprindem „s-o vedem printr-o sută de ochi", astfel încît s-o vedem ***așa cum este***. Aici, sistemul si

filosofia se opun în măsura în care se evită, prin jocul unei scriituri savante si speculative, dublarea a unei realități ideale și consolatoare în numele căreia viața autentică ar trebui sacrificată.

d) De la spiritul de sistem la „gaya scienza"

Gustul „sistemului", voința de clasificare și de ierarhizare traduc mai degrabă o neputință de a prefera și de a dori lucrurile așa cum sînt. Astfel, idealurile noastre sînt expresia unui dispreț față de viață, a unei voințe care o refuză stabilind ***opoziții între ceea ce trebuie să fie și ceea*** ce este, între esență si fenomen, între „fiinta" în permanența ei si devenirea cu o mie de fețe. În această privință, ***metafizica idealistă***, nu este altceva decît traducerea filosofică a judecății morale care condamnă această lume în numele unui univers fictiv corespunzător dorințelor noastre. Coerenta unei construcții intelectuale este așadar mai mult simptomul ***incapacității de a trăi dureroasa eterogeneitate a dorinței și a realității***. Este pînă la urmă mai comod să adulezi idolii născuti din spiritul propriu decît să înfrunti viața în cruditatea și în cruzimea ei. Prin urmare, cei care astăzi disperă de lume se lamentează si proclamă neîncetat că nimic nu merită să fie trăit (ceea ce înseamnă că nimic nu merită să fie creat). Acești apostoli „nihiliști" care nu mai cred în nimic și care se cred în cîștig nu se întristează decît pentru că de fapt ar mai vrea încă să creadă (în lume). ***Nihilismul*** presupune idealismul tot așa cum disperarea presupune speranța. Dacă vechile valori sînt periclitate, ***nevoia de a crede***, aflată la originea oricărei construcții idealiste, se pierde. De aceea întrebarea incitantă „La ce bun?" vine pe buzele celor care suferă de lipsa unui ideal. Neștiind încă să se bucure de o lume fără transcendență, despuiată de vechii săi idoli, aceștia n-au aflat încă vestea că „Dumnezeu a murit".

Filosofia lui Nietzsche vrea, dimpotrivă, să convertească „nihilismul" unei epoci într-o știință voioasă, trăgînd din declinul unei lumi depășite ultimele sale consecințe vesele.

B. NIHILISMUL CONTEMPORAN

Termenul „nihilism” a fost împrumutat de Nietzsche de la Bourget, pentru a desemna nu atît starea de spirit a unei epoci marcate de falimentul credințelor, cît mai ales această ***devalorizare universală a valorilor*** care generează certitudinea morbidă că nimic nu mai are sens. Totodată, Nietzsche vrea să arate că acest fenomen cunoscut sub numele de ***decadență*** nu privește doar cîțiva indivizi, ci este mai degrabă ***boala întregii civilizații occidentale***.

Constatarea este paradoxală dacă ținem cont de faptul că sfîrșitul secolului al XIX-lea cunoaste progrese spectaculoase în stiință si tehnică, care suscită entuziasmul și încrederea. Înseamnă oare că această încredere generalizată în virtuțile științei este ea însăși simptomul acelui ideal care roade umanitatea în căutarel a de ideal?

a) Pietatea științifică

Ca unui dumnezeu altădată, sacrificăm întreaga noastră viață unui ideal de adevăr. În felul lor, timpurile moderne au rămas încă „pioase”, iar această pietate ne scufundă în umilință si modestie. Desi atee, știința continuă să lucreze la ameliorarea morală a omului, la domesticirea lui, de fapt. Orice educație provine de fapt din dorința de a da o altă „turnură” vieții, de a orienta instinctele care ne apar întotdeauna amenințătoare și imprevizibile. Adorația valorilor moderne (știință, democrație, progres) propăvăduite în școli, nu este așadar decît o formă de nihilism pentru că este o nouă manieră de a calomnia lumea ca atare, de a deplînge absența unei ordini ideale rămase de construit. Astfel, ***devenirea rămîne marcată de un semn negativ***, precum în vechea metafizică, de vreme ce sfîrșitul ei rămîne idealizat. Deoarece persistăm în credința că ceea ce nu este încă (ceea ce trebuie să fie) valorează mai mult decît ceea ce este, ***noi plasăm neființa mai presus de ființă***.

Cultul pozitivist al progresului traduce încă ***teama și disprețul față de devenire***; neputînd accepta inocența cursului

acesteia, adică ideea că ar fi lipsită de sens, noi nu-i mai acordăm valoare decît abolind-o într-un sfîrșit ideal, în realizarea unei lumi mai bune.

Noua credință stiințifică nu este așadar decît un *ersatz* al vechii credințe religioase care ne determină să venerăm lumea de dincolo și să devalorizăm tot ceea ce numai durează, tot ceea ce nu are decît un singur timp. ***Nevoia de permanență*** care traduce, în expresia sa radicală, credo-ul scientist al timpurilor moderne, nu reusește să fie satisfăcut decât presupunînd mereu ***superioritatea ontologică a lumii ideale asupra lumii reale***.

Știința modernă nu este așadar, în definitiv, decît expresia ultimă a unei metafizici idealiste care degradează sensibilul și disperă de viață.

b) Pesimismul vital

Și, în sfîrșit, mai căutăm astăzi în ***știință narcoticul*** care ne va dezlega de angoasă. Dominația ideologică a credo-ului științific trădează voința maladivă de sustragere de la o realitate neînțeleasă și ***resimțită ca o amenințare***. Voința de cunoastere științifică este aici explicată genealogic prin această ***nevoie de securitate*** care împinge omul să creeze fabula unei lumi supuse rațiunii, adică a unei lumi fără contradicție, în care nu se mai suferă, a unei lumi lipsite de viață. Cealaltă față a credinței stiințifice este convingerea nihilistă că viața nu valoreaza nimic, convingere care provine dintr-un pesimism vital.

C. CRITICA IDEALURILOR

Pentru a promova o morală nouă care să nu mai fie instrumentul unei reacții față de viață, trebuie să atacăm mai întîi nevoia de credință, care se exprimă în geneza idealurilor noastre.

a) Idealismul este o morală

Idealismul filosofic care constă în confundarea Ființei și idealului (ficțiune a unei lumi ce răspunde aspirațiilor noastre) și al cărui model este platonismul, este asadar expresia unei morale care nu se recunoaște ca atare. Forma dualistă a acestui sistem de gîndire, care opune aparența ființei, sensibilul inteligibilului, nu este decît efectul unei judecăți în privința lumii care se oferă ca atare simțurilor noastre și pe care o avem de trăit. De fapt, viața este depreciată atîta timp cît universul sensibil este definit ca locul umbrelor și iluziilor de care trebuie să scăpăm dacă vrem să dobîndim pacea sufletului. Or, cel care alungă aparențele în numele adevărului vrea, în mod evident, o altă lume, una mai bună; opunînd adevăr și aparență, neagă inocența realității vii, o ***judecă*** și o face ***responsabilă*** de nefericirea lui. Sub masca filosofiei, discursul său este moral și evaluarea din care provine traduce o neputință de a suporta viața.

b) Morala este idealistă

Or, dacă idealismul este esențialmente moral, morala este esențialmente idealistă. Ea plasează „ceea ce trebuie să fie" deasupra a ceea ce este: promite idealul în dauna faptelor. Astfel, bunurile din această lume, plăcerile pe care le procură, sînt asimilate cu faptele bune, iar fericirea nu mai este promisă decît celui care duce o viață lipsită de viață, o viață strict teoretică. Or, ce ***vrea*** cu adevărat cel care vrea o altă lume decît ca viața să se întoarcă împotriva vieții, ca ea să devină virtuoasă, să se îndrepte și să servească de trecere la o altă lume? El vrea ca viața să se renege și să devină ***ascetică***. Morala nu este în acest punct decît ***manifestare contra naturii***.

2. AFIRMAREA CREATOARE

A. CONVERTIRILE MORALEI

a) Voință și putere

O voință slabă, fragilă, nu-și poate asuma suferințele, dorințele, patimile si iraționalul vieții. De aceea, ea tinde să-și rezolve dificultățile întotdeauna prin eliminarea a ceea ce ridică probleme: pasiunea. Metoda sa este castrarea: distrugerea, extirparea, excluderea, reprimarea, refularea. Astfel, morala ascetică este ***morala neputincioșilor care își exercită cruzimea asupra vieții pentru a nu fi măcinați de aceasta***. Imperativele sale sînt pur și simplu perverse; ele au ca efect întoarcerea vieții împotriva ei însăsi, făcînd-o să-și folosească energia pentru a se priva si să-si cheltuiească forțele pentru a se înfrîna. Slăbiciunea vrea să creeze aici iluzia că ***înfrîngerea necesită mai multă tărie decît acțiunea***. Proclamînd că ar putea dacă ar vrea, cel slab va putea întotdeauna să-și deghizeze astfel neputința în virtute. După ce forța a fost neutralizată și separată de putere, este moralizată. Mai rămîne așadar să i se atribuie subiectului vina sau meritul, după cum exercită puterea pe care o are sau renunță la cea pe care n-o are. De-acum, totul se petrece ca și cum slăbiciunea celui slab ar fi o liberă desăvîrșire, o alegere meritorie. Din același motiv, forța activă, afirmarea vieții sînt asociate unui rău.

Lovitura de geniu a moralei este de a face să se creadă că suprema putere constă în inhibarea voinței. Or, puterea nu poate fi de fapt separată de voință; după Nietzsche, o voință fără putere nu este o voință. Păcăleala trebuie să ia sfîrșit; pseudo-voința de a nu vrea provine numai din incapacitatea de a domina puterea forțelor. A nu voi înseamnă a nu putea.

b) De la represiune la spiritualizare

Atitudinea decadentă nu constă numai în *renunțarea* la viață din cauza neputinței de a o trăi; ea induce în plus tot ceea

ce, în realitate, este dificil de dominat. O slăbiciune strict fiziologică constrînge aici la un discurs al resemnării, la dispretuirea vietii ca urmare a incapacității de a o asuma. Omul resentimentului degradează (devalorizează) ceea ce nu poate să iubească sau să cucerească. A predica reprimarea pasiunilor înseamnă a dovedi lipsa puterii de **spiritualizare** a instinctelor, singura cu adevărat creativă.

În sfîrșit, refularea favorizată prin educația clasică împiedică survenirea oricărei noutăți si transformă umanitatea (omenirea) într-o turmă docilă și amorfă. Or, dimpotrivă, omul poate deveni cu adevărat creator si se poate replia în el însusi, pentru a acționa în loc de a reacționa, numai învățînd să facă din pasiunile sale o operă, cheltuindu-si agresivitatea în acțiune, într-un cuvânt – dînd formă puterii sale.

În plus, abținerea de la violență este ea însăși violentă. În sfîrșit, agresivitatea continuă să se exercite în mod indirect prin reprimarea rațională și sistematică a instinctelor. Numai că, în loc de a fi în slujba creației, ea cunoaște o turnură morbidă si sterilă. Îi revine aici lui Nietzsche meritul de a fi înțeles, înaintea lui Freud, că pulsiunile nu sînt stinse, ci, prin intermediul unei ***culpabilizări***, întoarse împotriva lor însele, mai ales că pasiunea refulată tinde să se întoarcă mereu sub o altă formă pentru a nu fi recunoscută. ***Violența se deghizează în rațiune***: pentru a înfrînge orice rezistență ea se instituționalizează, se sistematizează. Ea împrumută întotdeauna aceeași cale, interzice orice abatere, adică orice viață.

c) Ultima viclenie

Morala este cu atît mai triumfătoare cu cît pretinde universalizarea unui punct de vedere care nu este decît particular: pentru a impune celor puternici comandamente valabile pentru cei slabi, ea proclamă obiectivitatea valorilor. Or, Nietzsche denunță viguros această pretenție de a supune realul unei norme absolute, cu atît mai mult cu cît cel slab, crezînd că poate impune tuturor viața mai mică pe care o duce, se convinge de atotputernicia sa.

Simptom al unei slăbiciuni în fata vieții, morala este de asemenea ***răsturnarea acestei slăbiciuni în forță***. Sub masca umilității și supunerii la reguli universale se exprimă voința de dominare a celui slab asupra celui puternic.

Idealurile noastre sînt expresia necesară a determinărilor fiziologice, iar fictiunile lui *trebuie* sînt reflexele a ceea ce este. Nu facem niciodată decît ***să proiectăm ceea ce sîntem în ceea ce am vrea să fim.***

B. PERVERSIUNILE RAȚIUNII

a) Iluzia subiectivității

Astfel, morala atribuie cauzalitate proprie unor ficțiuni spirituale dintre care cea mai pregnantă este cea a eului conștient, care ne regizează viața. Este vorba aici de a neutraliza forța asimilînd-o actului unui subiect care ar putea si să nu acționeze.

Or, subiectul din filosofia clasică se reduce, după Nietzsche, la o ***simplă funcție gramaticală. Eul***, în fapt, nu este nimic altceva decît ***ficțiunea unei unități*** acoperind o pluralitate de fenomene ce se derulează; cele mai multe, fără știrea mea. Într-adevăr, deciziile conștiinței sînt efectul unei expresii a instinctelor, chiar dacă Eul se forțează întotdeauna să disimuleze faptul de a fi manipulat de acesta.

Pentru că noi nu știm tot ceea ce poate un corp, cum remarcase încă Spinoza, ar fi cazul să readucem conștiința la modestia necesară, adică s-o luăm drept ceea ce este: simptomul transformărilor cele mai profunde ale corpului. Conștiința nu este decît un epifenomen.

b) Dorința de a face răspunzător

Ficțiunea unui subiect autonom, autor pe deplin conștient al actelor sale, permite desemnarea unei cauze, adică în realitate a unei responsabilități. De fapt, ***căutarea rațională a cauzelor este aici, într-adevăr, alibiul comod al imputării morale a***

vinovăției. Acuzarea, punerea în cauză, desemnarea unei ființe sau a unui lucru drept cauză au loc în realitate numai din răzbunare și disculpare de sine. Această *voință de discriminare* este resortul esențial al sistemelor de morală resentimentală. Critica nietzscheeană a Eului, a cauzalității morale și a vointei responsabile, mereu susceptibilă de a răspunde pentru o vină, face caducă ideea însăși a păcatului.

Nimeni nu e responsabil de rău, căci nu există nici o ființă care să poată fi izolată ca fiind cauză unică, decît prin abstractie; în realitate există o totalitate multiplă de cauze care merg la infinit. Orice imputare provine dintr-o selecție arbitrară de fapte izolate (ereditatea, pasiunile, banii, sexul, „sinele") sau abstracții fictive (societatea, capitalismul, inconstientul, rasa, comunismul, evreii). Istoria abundă de acuzații care se sprijină numai pe fabula Eului, a voinței, a cauzei unice: „Dacă totul merge prost, este din vina...", „Din cauza...", si atunci în grabă se condamnă, se asasinează răufăcătorii. Care este deci cîștigul unor asemenea judecăți dacă nu satisfacerea propriei agresivități?

C. DE LA RĂZBUNARE LA PUTERE

Or, numai cel slab are nevoie de negare pentru a se afirma, de a deprecia pentru a se ridica. Aceasta este morala sa care nu consistă decît în denigrarea a ceea ce nu poate atinge, în înjosirea a ceea ce este inaccesibil dorinței sale.

Omul resentimentului inventează răutatea pentru a se simți bun. „Tu ești rău, ***deci*** eu sînt bun": aceasta e formula fundamentală a celui care nu se poate afirma decît prin reacție. El trebuie să conceapă un non-Eu, apoi să i se opună pentru a se pune la urmă ca sine. Îi trebuie două negații pentru a face aparența unei afirmații.

a) Voința de răzbunare

Morala ca principiu de acuzare nu este așadar decît un pretext pentru răzbunare. ***Metafizica idealistă,*** care opune ființa

în esența ei temporalității decăzute a devenirii, este garanția filosofică și consecvența. Adevăratul prim mobil al credinței în Ființă „este refuzul de a crede în devenire, mefiența împotriva devenirii, deprecierea ei. Cine sînt oamenii ce reflectează în acest fel? O specie umană neproductivă, suferindă, obosită de viață". *Religia* care venerează un dumnezeu văzut ca principiu al ființei, al unității, al identității, cauză primă și voință absolută, este brațul armat (al acestui tip de morală). Cînd cel slab nu poate pedepsi vinovatul, se însărcinează Dumnezeu cu asta. Dumnezeul care pedepsește făcătorii de rău la judecata de apoi nu este deci decît o ficțiune creată de cei slabi, o proiecție care merge dincolo de voința lor de răzbunare.

b) Voința de putere

Cel slab nu-și mărește sentimentul puterii decît prin violență și dominare asupra celuilalt. Dimpotrivă, noua evaluare aristocratică a acestui sentiment va consista în ***exaltarea dominației asupra sinelui***, în eroismul spiritualizării instinctelor în detrimentul pervertirii lor morbide. Nietzsche citează ca exemplu brahmanismul fondat pe perfecta stăpînire a *sentimentului de putere.* Pentru a încheia, se impune așadar evitarea contrasensului care constă în asimilarea voinței de putere cu forța care distruge. „Relația cea mai elevată este încă cea dintre creator și materia pe care o prelucrează". Voința de putere este deci mai degrabă ***voință de a construi,*** adevărata putere rezidă în transformarea unei materii în operă de artă. Or, nu în acest flux al devenirii însăsi se efectuează această ***construire a formelor***? Atunci, dacă voința de răzbunare este o modalitate a voinței de putere, ea încarnează o voință de putere negativă care caută să degradeze viața. ***Voința de putere afirmativă***, dimpotrivă, este cea care slujeste exaltării și înfloririi vieții. Prima este *represivă*, a doua *creativă.* Astfel, Nietzsche vrea să opună moralei antinaturale dirijate împotriva instinctelor vitale, acea morală care pînă aici n-a încetat de a fi însușită de umanitate, ***morala aristocratică,*** cea care reabilitează inocența devenirii.

CONCLUZIE

Sîntem așadar invitați să întreprindem o altă educație a omului, o educație care invită la sublimarea instinctelor și nu la reprimarea lor. Este vorba de a substitui acestei inventii sacerdotale care este domesticirea idealistă, orientată către „ultimul om" muncit de angoase și resentiment, ***o cultură voioasă a voinței de putere***, care să poată produce pînă la urmă „Supraomul". Filosofia lui Nietzsche se împlinește pe această figură mitică și echivocă a eroului afirmator, încarnarea însăși a voinței - „artist". Rămîne ca cititorul să imagineze „marea politică" care ar favoriza după Nietzsche, printr-o însărcinare conștientă și hotărîtă cu destinul umanității, dominația unei caste de „creatori". Este mult mai indicată aici delectarea cu reveriile utopice ale unui gînditor autentic decît căutarea, în această poezie, a rudimentelor unui program realist lamentabil.

Freud era medic și teoretician. Dacă a elaborat ipoteza inconștientului a făcut-o în primul rînd pentru a explica *fenomenul psihologic despre care medicina de pînă atunci nu putea să dea seamă în mod științific*. Or, dacă permite constituirea unei noi metode de tratament a tulburărilor mintale (psihanaliza), această ipoteză teoretică antrenează cu ea consecințe care pun un mare număr de probleme pe care filosofia nu le poate ignora. ***Problema cea mai importantă este de a ști dacă postulatul unei determinări inconștiente a actelor noastre și a gîndirilor noastre este în contradicție cu definiția clasică a libertății ca autodeterminare și autonomie.*** Din acest motiv, opera lui Freud nu poate fi exclusă din cîmpul reflecției filosofice.

1. RAȚIONALISMUL LUI FREUD

A. ELABORAREA CONCEPTULUI DE INCONȘTIENT

a) Freud și medicina timpului său

La sfîrșitul secolului al XIX-lea existau maladii pe care medicii erau incapabili să le vindece si nu reușeau să le explice, deoarece simptomele bolnavilor, desi spectaculoase (paralizie, tremur, tulburări vizuale și auditive etc.) nu erau legate de nici o leziune organică. Aceste tulburări de comportament numite generic *„isterie"*, atribuite vreme îndelungată posedării demonice si exorcizate, după cum atestă mărturiile din Evul Mediu, suscitau încă, în epoca lui Freud, mefiența clinicianului. Cum să înțelegi, pînă la urmă, dereglarea funcțiilor corpului în

absența oricărei cauzalități organice? De aici și pînă la a nega isteriei demnitatea de boală autentică nu mai era decît un pas și medicina l-a făcut interpretînd aceste simptome inexplicabile ca fiind opera simulării și lăsînd bolnavul pradă nenorocirii sale. Originalitatea lui Freud a constat, dimpotrivă, în a vedea în aceste disfuncții organice efectul tulburărilor psihice. El a făcut așadar ipoteza că isteria se explică prin ***conversia*** unei suferințe psihice într-o manifestare corporală. Astfel, acordînd isteriei statutul de maladie ***psihosomatică***, el a descoperit calea către descoperirea inconștientului.

b) Geneza unei ipoteze

Freud a ajuns la elaborarea noțiunii de inconștient plecînd de la un caz clinic, cel al tinerei paciente isterice numită ***Anna O***. Acesta era îngrijit de doctorul Breuer căruia Freud, în *Cinci lecții despre psihanaliză* (1910), îi atribuie meritul de a fi dat isteriei o semnificație nouă folosind metoda hipnotică împrumutată de la profesorul Charcot, care o folosise cel dintîi la Spitalul parizian La Salpétrière.

Breuer a remarcat că simptomele isteriei dispăreau atunci cînd sub hipnoză, bolnavul își amintea cu exteriorizare afectivă (lacrimi, frisoane...) cu ce ocazie apăruseră aceste simptome prima oară. De aici concluzia că scoaterea la lumină a acestor amintiri pe care bolnavul nu le poate evoca în mod constient are un efect curativ. ***Mai departe se va putea presupune*** că bolnavul suferă de refularea anumitor amintiri de vreme ce evocarea lor îl eliberează de apăsarea acestor simptome.

Totuși, simptomul nu este numai ***efectul*** refulării în afara cîmpului conștiinței a vechilor scene traumatizante, ci este în acelasi timp ***expresia persistenței acestor amintiri inconștiente***. Astfel, practica hipnozei revelează faptul că aceste amintiri în aparență uitate persistă și se manifestă într-o formă somatică.

c) Explicația simptomului

Simptomul este o *reminiscență*, adică o amintire care nu este recunoscută ca atare deoarece apare sub o altă formă decît cea inițială. El este așadar expresia deghizată a unei dorințe ce a fost lovită de amnezie pentru că s-a aflat, în trecut, în conflict cu alte dorințe sau cu anumite constrîngeri ale realității. Forța psihică care i-a permis să fie uitată în mod superficial se opune la ceea ce este reactualizat în conștiință. Această ***rezistență*** dovedește existența unui mecanism pe care Freud l-a numit *refulare,* prin care dorința conștientă a devenit inconștientă. Totuși, pentru că ceea ce este inconstient nu este uitat, dorința refulată tinde să revină sub forma simbolică a simptomului, care o face de nerecunoscut conștiinței ce refuză s-o admită. Tocmai aceste rezistențe vor trebui înlăturate prin practica psihanalitică, pentru ca ceea ce este inconștient să înceteze să se manifeste fără știrea noastră. Astfel, făcînd din simptom ***expresie deghizată a unei dorințe refulate***, Freud dă sens si raționalitate unui comportament care, pentru bolnav, constă în a trăi boala ca pe un compromis între, pe de o parte dorințele inconștiente și întotdeauna active, iar pe de altă parte, interdicțiile dictate de conștiință împotriva acestor dorințe uitate.

B. PRACTICA PSIHANALITICĂ

Freud va abandona progresiv hipnoza, care i-a permis să formuleze ipoteza existenței unui inconștient, optînd pentru o nouă metodă de vindecare a nevrozelor. Terapia hipnotică este insuficientă de fapt, căci evocarea sub hipnoză a dorinței care a dat naștere simptomului face ca acesta să dispară provizoriu. Este mai degrabă un procedeu cosmetic decît terapeutic, întrucît acționează asupra efectelor fără a trata cauzele. În realitate, la revenirea din hipnoză, bolnavul nu-si amintește ceea ce a spus în transă, încît dispariția simptomului îl lasă debusolat și dezarmat, fiind privat de singurele manifestări ale dorinței sale inconștiente. Prim urmare, hipnoza nu face decît să agraveze refularea. Însănătoșirea nu poate fi sperată decît aducînd,

dimpotrivă, bolnavul la ***descoperirea conștientă a dorinței care se exprimă somatic***. Practica psihanalitică este celălalt nume al acestei luări la cunoștință. Or, acest tratament impune bolnavului ***eforturi penibile pentru a depăși rezistențele sale anterioare și a descoperi cauzele suferinței***. Acesta este prețul autonomiei și a regăsirii echilibrului.

a) Cele două reguli de analiză

Bolnavul nu se întinde pe divan decît pentru a se supune la două reguli.

• ***Regula de a nu omite nimic***: constă în a vorbi liber fără nici o interdicție. În a spune totul, chiar si ceea ce nu e știut, fără judecată de valoare și fără frică de ridicol, căci totul poate să aibă un sens, pînă și ceea ce pare absurd sau nesemnificativ. Pentru că cenzura împotriva propriului discurs se aseamănă mult cu o rezistentă care interzice spunerea a ceea ce trebuie spus, vorbirea trebuie să treacă dincolo de limitele puse de reflexie.

• ***Regula liberei asociații***: medicul poate să orienteze vorbirea sugerînd o asociație liberă plecînd de la un cuvînt care îi pare semnificativ. Se mizează astfel pe faptul că preocupările inconstiente ale pacientului pot fi făcute manifeste prin această tehnică. Astfel, libera asociație nu are liber decît numele: sfîrșitul experienței arată că în realitate ideile înșirate „spontan" sînt legate unele de altele. La sfîrsitul ședinței putem sesiza rațiunile care au stat la baza succesiunii reprezentărilor plecînd de la cea inițială care le-a generat. Această dependență latentă între idei relevă o determinare care rămîne inconstientă în momentul manifestării sale.

b) Postulatul determinismului psihic

Din practică se degajă puțin cîte putin un ***postulat teoretic care este cel al determinismului psihic***. Astfel, faptul psihic nu ar face excepție de la ordinea generală a fenomenelor naturii în care orice efect se explică prin cauza sa si este legat de aceasta

printr-o lege invariabilă și necesară. Prin urmare, succesiunea ideilor noastre, departe de a urma cursul arbitrar al unei voințe lipsite de cauze, ar provine dintr-o logică inconștientă. Ceea ce este lipsit de sens, de punctul de vedere strict al conștiintei, și-ar găsi un punct de vederee în inconștient.

c) Problematica psihanalitică

Psihanaliza ne invită asadar să trecem de la o problematică a adevărului la o problematică a sensului. Ideile noastre, chiar cele mai incoerente, sînt ca un fel de aluzii la alte idei sau ca traduceri ale unui alt limbaj, care este cel refuzat al inconstientului. Această ipoteză permite lărgirea cîmpului înțelegerii noastre a fenomenelor umane, acordînd un sens la ceea ce era lipsit de sens. Este cazul tuturor comportamentelor (acte ratate, lapsus) pe care noi le tratăm de obicei cu dispreț și nu căutăm să le ***interpretăm*** pentru că ne par de o lipsă absolută de sens, cînd de fapt sînt apariții incidentale sau transpuneri simbolice ale intențiilor noastre cele mai secrete.

d) Interpretarea viselor

Aceasta se întîmplă mai ales în cazul visului, „calea regală", după Freud, a cunoasterii inconstientului, întrucît, ca și simptomul (dar un simptom care are avantajul imens de a putea fi observat la toți indivizii), este ***expresia deghizată a dorințelor refulate***.

Dacă oamenii au văzut întotdeauna în vis un fenomen de interpretare, aceasta s-a întîmplat pentru că au avut intuiția că, departe de a fi nesemnificativ sau absurd, visul comportă un sens mai profund și mai coerent decît ceea ce apărea în conștiința visătorului. Remarcînd că la copil visul este întotdeauna împlinirea unei dorinte, Freud extinde această ipoteză la visele adulților în care expresia dorinței este de fiecare dată disimulată sub diverse deformări, de faptul persistenței în timpul somnului a unei cenzuri, a unei rezistențe emanînd din conștiință.

Analiza asociațiilor de idei care poate fi efectuată de visător plecînd de la ***conținutul manifest*** al visului (amintirea visului la deșteptare) arată în realitate existența unui fascicol de idei (***conținut latent***) în interiorul căruia visul încetează de a fi enigmatic și poate, o dată descifrat, să fie atașat vietii conștiente a visătorului.

Așadar tocmai acest conținut latent reprezintă sensul autentic și mascat al visului; sens dezvăluit o dată ce a fost pus în lumină procesul de deformare care îl oculta și care constituie, propriu vorbind, *travaliul visului*. Prin acesta, gîndurile și dorințele visătorului au fost înlocuite si figurate, ca într-un rebus, de imagini onirice.

Relevarea semnificației veritabile a visului poate avea loc numai prin decriptarea regulilor acestui travaliu, aceasta spre deosebire de *elaborarea secundară* prin care fiecare se forțează, la desteptare, să remanieze povestea onirică pentru a-i inocula o coerență și a o împodobi cu o aparență de inteligibilitate, într-un act care presupune de fapt o nouă desfigurare, o ocultare a sensului visului, și nicidecum o dezvăluire a acestuia.

2. DETERMINISM ȘI LIBERTATE

Determinismul psihic poate, desigur, să apară ca un fatalism. Nu numai că este pusă în discuție reprezentarea clasică a unui subiect conștient, mereu susceptibil să asigure prin vigilența sa o stăpînire deplină, dar, mai mult, se consacră imaginea unei ființe acționate de o cauzalitate asupra căreia nu are nici o influență. Prin urmare, se mai poate omul considera actorul istorie sale, sau dimpotrivă trebuie să admită supunerea sa pasivă în fața unor forțe obscure care îi guvernează comportamentul?

A. NATURĂ ȘI ISTORIE

a) Reprezentarea topică a aparatului psihic

O lectură superficială a lui Freud ar putea face să se creadă că psihanaliza este această contestare a libertății. Într-o primă etapă, Freud se mulțumeste cu o definitie a inconștientului ca fiind totuna cu ceea ce este refulat, în opoziție cu preconștientul care desemnează ceea ce este latent (ceea ce nu este conștient încă, dar poate deveni conștient) si cu conștientul care desemnează ceea ce este actual prezent în cîmpul conștiinței. În 1920, Freud substituie acestei ipoteze o altă reprezentare a aparatului psihic, pe care o desemnează cu termenul de „a doua topică". Reprezentarea topică a inconștientului face din acesta un loc (topos), un sistem propriu în care se împlinesc operații psihice specifice care scapă conștiinței. Această a doua topică se substituie unui sistem inconștient/ preconstient/ subconstient și descrie psihismul prin relațiile pe care le întrețin trei instanțe: Sinele, Eul și Supraeul.

Eul încarnează conștiința, desi el cuprinde mecanisme de apărare inconștiente (refularea de exemplu).

Supraeul desemnează instanța însărcinată cu respectarea interdicțiilor morale, instantă care s-a constituit ea însăși prin interiorizarea interdicțiilor sociale fundamentale. În ce priveste *Sinele,* acesta este rezervorul energiei pulsionale, adică a tendintelor care vin de la corp și care reclamă satisfacerea fără nici un fel de luare-aminte la exigențele realității.

Se va remarca, pe de o parte, ***locul mai mare pe care îl ocupă inconștientul*** (sînt inconștiente Sinele, Supraeul si o parte din Eu) și, pe de altă parte, faptul că definiția Sinelui (dorințe și nevoi corporale) face din inconștient o *realitate arhaică* și primară din care conștiința este derivată numai.

b) Pulsiune și instinct

Astfel, a doua topică ar da de înțeles că omul nu este numai un subiect divizat, ci și o ființă *acționată* cu adevărat de inconstientul său. În realitate, în prima topică, inconștientul mai

era defnit drept ***efectul*** refulării (adică „locul" instituit de ansamblul dorințelor refulate). În topica a doua, caracterul său originar face din el o ***natură***, adică un ***principiu*** care determină ansamblul comportamentelor noastre.

Totusi, dacă pulsiunea își are sursa în corp și dacă scopul său este, în mod natural, satisfacția, în ce privește obiectul său – acesta nu este predeterminat. Așa este cazul ***pulsiunii sexuale*** care se naște din excitația fizică în căutarea unui obiect susceptibil de a procura satisfacție, dar care, departe de a fi determinată natural, este dimpotrivă ***orientată cultural***, în funcție de interdicții morale, către ***obiecte valorizate social***. Posibilitatea de a transgresa interdicția indică în mod clar că pulsiunea nu este un instinct. La animal supunerea față de instinct este necesară: obiectul care permite satisfacerea unei nevoi este determinat natural si invariabil pentru ansamblul unei specii. Instinctul este infailibil, el nu se educă. Dimpotrivă, la om, orientarea pulsiunilor presupune educație si control, tocmai pentru că ele nu au obiecte care să le fie atașate prin natură.

c) Dorință și individualitate

Din acest motiv, definirea Sinelui ca rezervor al pulsiunilor nu implică nici o predeterminare. Pulsiunile sînt într-adevăr motorul acțiunilor noastre, dar satisfacerea lor este liberă. Desigur, societatea promovează anumite obiecte în detrimentul altora (tabuuri, condamnarea homosexualității etc.).Totuși, aceste determinări culturale, contrar necesității universale, nu sînt universale și absolute. În căutarea obiectului său, pulsiunea sexuală cunoaște experiențe variate de satisfacție care vor marca în mod durabil subiectul, influențînd forma definitivă a sexualității. ***Plasticitatea pulsiunii*** face posibilă, pentru fiecare, existența unei istorii individuale. Orientarea pulsiunilor nu este nativă, ci istorică: ea depinde nu numai de constrîngerile culturale, dar și de experiențele singulare și de întîlnirile particulare care marchează viata fiecărui subiect. În consecință, teoria freudiană nu implică nici un fel de negare a

individualității, de abolire a indeterminării fundamentale a ființei noastre. Ea nu pare deci să facă imposibilă definirea omului ca subiect liber. În realitate, psihanaliza tinde să explice alegeri, să dea seama de preferințe fără a pretinde că le poate anticipa. Din acest punct de vedere, ***interpretarea analitică nu este o știință*** care ar da seama de fenomenele psihice în maniera în care fizicianul ar explica fenomenele fizice, care ar trata subiectul uman ca pe un simplu obiect, tocmai pentru această rațiune că dorința se naste din întîlnirea hazardului cu necesitatea.

B. CULTURALISM ȘI UNIVERSALISM

a) De la o dificultate la alta

Făcînd din dorință reprezentantul psihic al istoriei subiectului, Freud se sustrage așadar celei dintîi critici care i-ar putea fi adresate, și anume că teoria sa ar nega libertatea umană prin postulatul că aparatul psihic ascultă de legi constante și universale la fel cum orice lucru din natură se supune strict necesității.

Dar se poate oare afirma că nu mai există în om, în afara polului pulsional, altceva strict natural fără ***a reduce,*** în același timp, ***orice normă la un fapt de cultură***, și odată cu aceasta orice valoare la un fapt social? Ce poate să însemne libertatea fără moralitate? Nu cumva teoria freudiană are aici efectul paradoxal de a deschide calea relativismului moral și de a ***dizolva chiar ideea de responsabilitate***?

b) Constituirea Supraeului

De fapt reprezentantul moralității este Supraeul, instanță psihică formată prin ***interiorizarea interdicțiilor parentale***. Supraeul este, după Freud, ***moștenitorul complexului Oedip,*** adică a ansamblului de tendințe afective ambivalente pe care le cunoaște orice copil la un moment dat al dezvoltării

sexualității sale și care îl determină să încerce sentimente amestecate de dragoste și ură pentru fiecare dintre părinți săi. Astfel, băiatul îsi iubeste mama cu o dragoste exclusivă și vede în tatăl său un rival. Totodată el îl iubeste si pe acest tată care este ***idealul*** căruia tinde să i se conformeze, după cum el își urăște mama pentru că îl preferă pe tată. Copilul nu lichidează în definitiv acest complex decît admitînd că dorința sa este imposibilă si renunțînd la obiectul incestuos sub presiunea autorității paterne.

Acesta e rezultatul pozitiv al educatiei. Este interiorizarea vocii tatălui sau, mai mult, asimilarea modelelor exterioare reprezentînd idealuri care dau naștere Supraeului.

c) Educație și conștiință morală

Astfel, ***prezența unei conștiințe morale în om*** nu este înnăscută ci dobîndită; ea este mai puțin semnul autonomiei subiectului si mai mult ***marca heteronomiei sale radicale***. Asadar, Freud concepe educația ca un proces de interiorizare a constrîngerii, si nu ca sarcină de a aduce copilul la legea morală pe care o poartă în el din naștere, așa cum susțineau filosofii clasici.

Freud depășește aici așadar dualitatea stabilită în mod clasic între constrîngere și obligație. Constrîngerea este o forță exterioară individului care se opune libertății sale. Obligația este, dimpotrivă, supunere față de o lege purtată în subiect. Ea se identifică cu datoria si presupune libertatea. Or, Freud critică pur și simplu această noțiune de obligație arătînd că individul crede că își impune singur interdicțiile cînd, de fapt, se supune unei constrîngeri, unei forțe coercitive interiorizate, dar aceasta fără să o vrea si fără s-o stăpînească pentru că această forță este inconștientă. ***Educația este așadar descrisă ca violență*** (interiorizarea unei reguli din care se naște sentimentul culpabilității) ***și nu ca ridicare la autonomie***, ca emancipare a legii (*nomos*) purtate în sine-însusi (*auto*).

C. RĂSPUNSURI LA OBIECȚII

Așadar lectura lui Freud ridică numeroase probleme filosofice. Cum ar putea fi gîndită morala fără norme naturale? Sau cum ar putea fi salvată responsabilitatea fără a presupune exigența înnăscută de a face binele? Cum să gîndim libertatea fără a postula autonomia conștiinței?

a) Libertatea cucerită

Freudismul se află în vizorul criticilor filosofilor libertății care postolează independența înnăscută a spiritului întrucît, ca si Marx și Nietzsche, părintele psihanalizei descrie ca iluzorie și alienantă credința vană în atotputernicia conștiinței.

Totusi, cura psihanalitică nu are altă funcție decît să ne elibereze de această iluzie. Dacă omul nu este liber prin natură, el poate cel putin să ***se elibereze*** de ignoranța față de cauzele care îl determină.

Mai ales, deși descoperirea inconstientului are ca efect o descentrare a constientului care nu mai este decît o parte a psihismului, nu e mai puțin adevărat că psihanaliza îsi fixează ca țel să aducă inconstientul la conștient. Este vorba de ***fortificarea Eului***, slăbit de eforturile sale obositoare pentru a menține refulările, de a-l face mai independent față de Supraeu și de a-l ajuta să cîștige mai mult teren asupra Sinelui. Astfel cura se vrea în mod esențial emancipatoare: „Eul ajunge oricum acolo unde era Sinele" ("Wo es war soll ich werden"). Libertatea apare aici mai puțin ca un fapt si mai mult ca o cucerire.

b) Universul regăsit

Departe de a fi culturalist, Freud degajează înaintea lui C. Lévi-Strauss caracterul universal al interdicției incarnate de prohibiția incestului, care mărturisește în orice loc despre trecerea de la natură la cultură. În acest sens, dacă conținutul moralei poate să varieze după culturi, morala însăși nu rămîne mai puțin o experiență proprie umană, responsabilitatea omului

nu este dizolvată, ci, dimpotrivă, solicitată. Desigur, ea nu mai este întemeiată pe un principiu transcendent. Totuși, aceasta nu ne scutește de a ne face datoria, pentru că această lume nu este o lume fără celălalt. Dimpotrivă, alteritatea este implicată în chiar structurarea Eului. Noi am fost și sîntem ceva prin celălalt; umanitatea noastră este la început o moștenire, iar individualizarea noastră un efect al relației noastre cu o lege pe care alții au incarnat-o. Cu alte cuvinte, celălalt nu poate fi simplul instrument al dorințelor noastre deoarece dorința noastră este, în esența ei, relație cu celălalt, cerere adresată cu speranța de a fi luată în seamă.

Departe de a constitui un alibi pentru orice subterfugiu (*faux-fuyant*), psihanaliza este, în acest sens, un efort de responsabilizare și eliberare.

Freud poate defini cura ca pe un fel de ***posteducație,*** tocmai pentru că are în vedere continuarea (pe cont propriu de data asta) a operei începute de alții si al cărei rezultat sîntem. Pentru a ajunge pînă acolo, fiecare trebuie să-și asume această moștenire și să recunoască datoria pe care o are într-un act care, acceptînd trecutul, permite acordarea de sens prezentului si deschiderea spre viitor.

Lucările scrise de Husserl asupra chestiunii fundamentelor matematice l-au condus la conceperea proiectului său din *Cercetări logice*, apărut în 1901. Dificultătile pe care le pune *Filosofia aritmeticii* (1891) vor găsi astfel puțin cîte puțin rezolvarea lor filosofică grație constituirii unei noi metode de gîndire: fenomenologia.

Nu putem deci să întelegem filosofia fenomenologică fără să expunem mai întîi problemele care stau la baza elaborării sale și pe care tînărul profesor le întîlnește în primele sale studii.

A. CONTRA PSIHOLOGISMULUI

La sfatul psihologului austriac Brentano, Husserl scrie prima sa lucrare în 1891 în care încearcă să explice noțiunile matematice plecînd de la legile psihologice empirice. Astfel numărul, de exemplu, nu ar fi decît efectul procesului mental de abstractizare. Principiul non contradicției s-ar reduce pur și simplu la imposibilitatea psihologică de a adera la două adevăruri contradictorii.

Or, Husserl renunță foarte repede la „metoda psihologică" pentru motivul că ea nu permite legitimarea obiectivității noțiunilor logice și matematice. Așadar ***dificultatea psihologismului este de a confunda esența surprinsă de gîndire cu o simplă producție psihologică.***

De vreme ce explicăm legile logice și matematice numai prin structurile psihologice ale gîndirii, cercetarea unui adevăr absolut fondat si susceptibil de a fi universal împărtășit este golită de sens. Dacă, de exemplu, se explică, cum făcea Hume, principiul cauzalității prin credința izvorîtă din obișnuință, atunci acest principiu este într-adevăr dizolvat, sensul său este anulat. Reducția empirică pe care o operează psihologismul plasează semnificațiile logice sub dependența proceselor psihologice. Or, o lege logică care ar putea să varieze în funcție de fluctuațiile

acestui proces nu ar fi cu siguranță o lege (o lege fiind prin definiție invariabilă). Explicarea legilor de către psihologie este deci evident imposibilă: această disciplină, ca oricare altă disciplină empirică, nu poate să ofere decît generalități probabile, pe cînd științele ideale precum logica și matematicile dau propoziții cu adevărat universale.

a) Consecințele relativiste ale psihologismului

Dacă enunțul conform căruia două propoziții *nu pot* fi adevărate simultan (principiul contradicției) nu exprimă decît o imposibilitate psihologică de a admite simultan adevărul unei propoziții si cel al negației sale, atunci nu este vorba decît de o ***imposibilitate de fapt*** (adică ***relativă*** la structura spiritului nostru). Or, a spune că o imposibilitate logică nu relevă decît o *imposibilitate de fapt* înseamnă a contesta chiar sensul termenului „logic". Înseamnă a confunda ceea ce este absolut adevărat (de drept, pentru că nu ar putea fi altfel) și ceea ce este relativ (de fapt, sau numai de manieră contingentă): dacă există legi logice, ele nu pot fi adevărate decît *a priori*. Dacă psihologismul ar fi just, si dacă cuvintele au încă un sens, nu am mai putea spune că un raționament este logic contradictoriu, ci numai că fiind dată forma contingentă a organizării noastre psihice, el este astfel numai factual, actual. Or, Husserl vrea să arate, dimpotrivă, că ***adevărul logic nu se reduce la o credință,*** acceptată momentan, dar relativă. „Nimic nu pare mai evident decît faptul că legile pur logice sînt în ansamblul lor valabile *a priori"*. Tocmai acest adevăr va trebui pus în lumină printr-o metodă care, în mod radical, se opune reducției empirice.

b) Raționament și adevăr

Cum să arătăm că propozițiile logico-matematice sînt „adevărate" în mod apodictic, independent de orice verificare empirică? Este suficient să înțelegem că nu verificăm validitatea acestor propoziții prin conformitatea lor cu procesul mental al

subiectului psihologic. *Primo*, enunturile logice și matematice nu trimit la fenomenele naturale: contrar fizicii, logica și matematicile nu sînt științe experimentale, ci formale. *Secundo*, nu putem confunda fluxul stărilor subiective încercate de matematician în timp ce raționează cu raționamentul însuși. Un raționament nu este adevărat pentru că provine dintr-un proces psihic corect: putem spune numai că, dimpotrivă, matematecianul raționează just cînd prin acest flux subiectiv ***accede la obiectivitatea*** raționamentului adevărat.

B) PROBLEMA OBIECTIVITĂȚII

Husserl pare să opună aici în mod clasic raționamentul adevărat, ca fiind universal valabil, si raționamentul fals pătruns de subiectivitate. Dar ce anume numim „obiectiv"? Husserl respinge oare psihologismul și consecințele sale relativiste pentru a subscrie, în definitiv, tezelor platoniciene, zise „realiste", ce afirmă că numai ideile, „esențele", există în sine si sînt întotdeauna aceleasi? Este aici vorba de a opune esentele lucrurilor, singurele ființe reale, reprezentărilor acestora? Lucrurile așa cum ne apar se opun lucrurilor așa cum sînt? Pe scurt, esențele opuse fenomenelor? Toată chestiunea este de a ști dacă prin „obiectiv" Husserl înțelege ceea ce există în sine, în afara spiritului.

a) Definiția esențelor

Este clar că un raționament nu este adevărat decît cu conditia ca un acord universal să fie posibil. Prin urmare, prin *obiectiv* se înțelege nu ceea ce ar subzista în sine, independent de spirit, într-o lume inteligibilă constituind o realitate mai înaltă decît cea a fenomenelor, ci mai degrabă ***ceea ce poate fi obiectivul unui acord pentru orice spirit***. Doctrina husserliană a esențelor trebuie să fie distinsă de doctrina platoniciană. Dacă a trebuit să se arate, contra psihologismului, că ideile nu sînt producțiile subiectului (altfel ne condamnăm la relativism), trebuie acum să

arătăm, contra realismului, că esența triunghiului sau cercului, de exemplu, sînt ***obiecte vizate de un subiect*** și nu obiecte subzistînd în sine. Separarea subiectului și obiectului, a unei lumi obiective independente si a unui subiect capabil să se ridice pînă la cunoastere, este de altfel pur abstractă. Ce este așadar un triunghi, un obiect matematic, „roșul", nu la lucruri singulare concrete, ci ca „esență", și cum să le înțelegem? Husserl va descoperi că ele nu sînt nici producții reductibile la procese mentale (ceea ce ar sustine psihologia empiristă), nici „ființe" care ar exista într-o lume „aparte", independent, comparabilă cu lumea Ideilor descrisă de Platon. Dacă evită capcana psihologismului care dizolvă însăși ideea de obiectivitate, Husserl nu definește totodată obiectivitatea prin ea însăși, ci prin maniera în care un subiect o înțelege. ***Nu există de fapt obiectivitate fără subiect, la fel cum nu există obiect vizibil fără privire.***

b) Cum se dau esențele vederii

Husserl procedează la o schimbare de metodă: trebuie mai întîi să se substituie metoda explicativă a psihologiei cu o metodă descriptivă: nu să se explice prin ce procese mentale sînt produse idealitățile, ci să se descrie maniera în care acestea ne apar în experiența evidentei pure. Or, cum se obține intuiția esentelor pure, sau *eidé* (în limba greacă: „idei")? Prin ceea ce Husserl numește o reducție eidetică. Această operație nu este un proces de abstractizare prin care se elaborează esențele, ci dă seama de maniera în care ele se dau vederii. Prin intermediul „variației eidetice" apar caracterele fără de care lucrul analizat ar înceta să mai fie ceea ce este, pierzîndu-și esența. De exemplu, triunghiul nu ar fi triunghi dacă ar avea mai mult sau mai puțin de trei laturi: aceasta constituie esența sa, și această esență se revelează cînd, prin imaginație, facem să varieze în mod liber caracterele acestui obiect pînă cînd le reperăm pe cele a căror suprimare ar antrena suprimarea obiectului.

Esența se manifestă în ***acest invariant pe care subiectul îl descoperă prin procedeul variației eidetice.***

C. PRIVIREA FENOMENOLOGICĂ

Analiza eidetică permite să se pună în lumină, dincolo de cîmpul strict logico-matematic, modul în care ne apare esența oricărui obiect. Astfel, putem arăta că fenomenului „culoare" îi aparține în mod esențial faptul de a apărea pe o suprafață, întrucît nu am putea sesiza o culoare independent de întindere. Desigur, ar putea să pară că această imposibilitate de a imagina culoarea fără întindere se reduce la o pură imposibilitate psihologică. Totuși, funcția analizei eidetice este aici de a revela esența culorii întrucît aceasta nu se poate da vederii altfel decît pe o suprafață.

a) Descoperirea fenomenologică a esențelor

Fenomenologic, esența lucrurilor este întru totul descoperire, adică surprinderea modului său originar de apariție. Acest mod este „fenomenul" (în limba greacă: *phainomenon*, „ceea ce apare"). Prin fenomenologie se desemnează așadar arta de a arăta în mod explicit maniera de apariție a lucrurilor. Orice efort al filosofiei husserliene constă în această ***întoarcere la fenomene***: nu este vorba doar de a sesiza lucrurile așa cum le avem sub ochi (asa cum le percepem și stim că le utilizăm), ci de a înțelege maniera în care ele ni se prezintă și ni se dau vederii. ***Fenomenul*** nu se reduce aici la aparența sensibilă, prin opoziție cu esența care ar fi ființa lucrului. Prin fenomen, trebuie să înțelegem ***apariția esenței*** și nu aparența.

b) „Lucrurile însele"

Reîntoarcea la fenomene înseamnă, pentru Husserl, reîntoarcerea „la lucrurile însele": evident nu este vorba de a înțelege aici prin *lucru* aparența sensibilă, ci mai larg ***„ceea ce este prezentat" gîndirii***. Or, chiar în actul perceperii, ceea ce este vizat printr-o constiință nu se reduce la cutare sau cutare obiect perceput. Cînd percep un lucru singular concret precum „arbore", eu nu desemnez prin această expresie numai ceea ce

văd actualmente, ci, mai mult, ceea ce constientizez că ***există*** dincolo de cutare sau cutare punct de vedere asupra lui. Fenomenul este asadar modul de apariție al ***unei esențe*** la o conștiință.

Dacă întoarcerea la fenomene este cuvîntul de ordine al fenomenologiei, aceasta înseamnă că Husserl vrea să răstoarne maniera de a vedea proprie metafizicii tradiționale care a trădat fenomenele, considerîndu-le simple aparențe înșelătoare. Or, în realitate, esența nu se dă vederii decît odată cu fenomenele, iar fenomenele însele nici nu ar putea să fie percepute dacă nu ar exista esențe ale căror manifestări sînt.

c) Activitatea „noetică" a conștiinței

În același timp, fenomenele nu sînt înțelese ca manifestare a unei esențe decît pentru o constiință. Actul conștiinței este asadar un act de vizare (numit de Husserl „***noeză***") care se depășeste spre ceva cu totul altfel (o „transcendență"); cît privește ceea ce este vizat ("***noema***"), aceasta este conținută în semnificația intențională a actului. Prin urmare, noema este imanentă noezei și, totodată, în această imanență a activității conștiinței constituite ca vizare, ea este exterioară acesteia, transcendentă. Astfel, ***obiectele conștiinței (arbore etc.) sînt în conștiință întrucît îi constituie vizarea, intenția, dar ele sînt vizate ca existînd în afara ei***.

Conștiința este asadar întotdeauana vizare de altceva, însă acest obiect este altul în chiar interiorul intenționalității. Conștiința nu este în fata obiectului său, exterioară lui si închisă asupra lui, ci ***deschisă*** altului în chiar interiorul ei. Tocmai această vizare intențională dă sens lumii. ***Deci lumea obiectivă nu este de o parte, iar subiectul de cealaltă;*** nu există, propriu zis, două realități substanțiale. Eroarea stiinței moderne este tocmai credința în obiectivitatea lumii fără subiect, pretenția că este posibilă o stiință obiectivă a unei naturi obiective guvernate de legi obiective.

d) Conștiința definită ca raport

Conștiința nu face din om un spectator al lucrurilor, și aceasta pentru că ea este înainte de toate o relație. Subiectul este întotdeauna un subiect în lume, și nu un subiect pur reflexiv, în afara lucrurilor. Astfel, nu putem defini conștiinta ca o interioritate exterioară altor lucruri. Dimpotrivă, ea trebuie înțeleasă în raport cu lumea căreia îi conferă sens.

Conștiința este, de fapt, punerea în relație a unui subiect cu un obiect. Ea este întotdeauna conștiință *de* ceva. Pe de o parte, nu există realitate decît pentru un subiect gînditor: un obiect negîndit, de nimeni întrezărit, ar fi un neant de ființă. Obiectul nu are existență decît pentru o conștiință care îl sesizează si îl percepe. Pe de altă parte, o conștiință fără obiect este de neconceput. O constiință despre nimic este un nimic de conștiință. Astfel, subiectul si obiectul nu pot fi gîndite independent unul de celălalt. Este motivul pentru care poziția fenomenolgică presupune să fie depășite în același timp materialismul (care concepe conștiința ca pe un efect al unei realități obiective) si idealismul (care concepe realitatea obiectivă ca expresie a spiritului).

D. *EPOCHÉ* FENOMENOLOGIC

Nimic nu pare mai sigur decît existența lumii, a unei lumi care excede simpla conștiință despre ea. Cum să înțelegem această certitudine? Evidența empirică nu este suficientă. Lucrul și lumea, de fapt, nu exclud posibilitatea non-existenței lor. Ansamblul experiențelor mele ar putea foarte bine să nu constituie decît un vis coerent, să nu fie decît pură aparență. De aceea Husserl, după ce a scris *Ideea unei fenomenologii* (1907), în care se făcea simțită inspirația carteziană, reia explicit în *Meditațiile carteziene* (1931) metoda îndoielii, suspendînd orice judecată de existență apropo de lume. Această *epoché* (în limba greacă: „suspendarea judecății") permite să înceteze – în gîndire – participarea la existența mundană și dobîndirea poziției noi a spectatorului dezinteresat. Atunci cînd în mod obișnuit

spectacolul imediat al lumii oculteează activitatea intențională a conștiinței, ***epoché face să apară, dimpotrivă, structura acestei activități*** care, fără această punere între paranteze, se șterge tocmai înaintea a ceea ce oferă vederii.

a) Ego-ul transcendental

Astfel, *epoché* are mai întîi funcția de a revela sub eul psihologic angajat în lume ***ego-ul transcedental***; plecînd de la care pot să se desfășoare semnificațiile si lumea înțeleasă prin ele.

Ego-ul transcendental este:

• mai întîi ***ego***, pentru că este subiectivitatea care se anuntă constituind lumea si raportul stabilit cu aceasta.

• apoi ***transcendental***, pentru că ego-ul este o condiție a experienței lumii care nu provine din experiența spatio-temporală, ci din subiectivitatea însăsi. Ego transcendental este așadar reziduu al reducției transcendentale, adică al acelui *epoché* fenomenologic care îl descoperă ca centru constitutiv al vieții intenționale.

b) *Transparența vieții intenționale*

Totuși „pentru că noi sîntem raport cu lumea, singura manieră de a ne percepe este de a suspenda această mișcare, de a-i refuza complicitatea noastră (de a o privi fără să ne servim de ea), sau de a o lăsa în afara jocului". Cum remarcă Merleau -Ponty, ceea ce e subînteles trece neobservat: *epoché* nu este decît mijlocul de a redescoperi evidența. Reculul pe care îl ia reflexia în această „paranteză" permite conceperea subiectului ca transcendență spre lume, și nu doar ca un lucru printre altele.

În această privință, cînd definește subiectul ca lucru (*res cogitans*), Descartes pare să se fi oprit în drum și să nu fi descoperit sursa din care se constituie validitatea ordinară a lumii, si anume „viața intențională" a subiectivității transcendentale pure.

Desigur, am putea să gîndim că reducția fenomenologică este formula unei filosofii idealiste. Totuși, deși se poate vorbi o dată cu Husserl de o includere a lumii în conștiință, trebuie să mai precizăm că această includere nu este reală, ci intențională. De exemplu, ca fenomen, „acest copac" este real în curte chiar dacă este, în manieră intențională, *în* constiința mea. Este vorba numai de a înțelege că raportul conștiinței cu obiectul său nu este cel dintre două realități exterioare: obiectul este un fenomen trimițînd la cunstiința ***la care*** el apare: conștiința este conștiința acestui fenomen.

Totuși, dacă orice sens este fondat „în" conștiința mea întrucît ea este intenție sau dătătoare de sens, unica problemă rămîne de a ști cum să evităm solipsismul.

c) Intersubiectivitatea

În definitiv, ***Husserl evită consecințele solipsiste ale idealismului definind obiectivitatea prin intersubiectivitate***. Fenomenologia pare așadar să se aplece mai degrabă către o filosofie existențială decît către o filosofie idealistă.

Pe de altă parte, experiența obiectivității trimite la acordul pluralității subiecților; dar mai cu seamnă constituirea lumii ca vizare presupune întotdeauna alteritatea. Altul nu este el însusi un simplu obiect, un lucru, ci o perspectivă asupra lumii, un *alter ego* care o vizează ca ***lume comună***. Putem spune așadar că lumea nu se poate constitui ca lume pentru mine singur (ceea ce ar fi un nonsens). Atunci cînd vizez un obiect, presupun neapărat existența altor puncte de vedere posibile asupra acestui obiect. Fără acest focar intersubiectiv în care eu sînt prins ca într-o țesătură originară, existența lumii ar fi îndoielnică. Tocmai prezența altului dă lumii profunzimea ei, substanța ei, iar propriei mele priviri sensul ei de privire. Astfel, radicalitatea, plasată mai întîi de partea mea, trece de partea intersubiectivității, o intersubiectivitate absolută sau, dacă vrem, primordială.

CONCLUZIE

Constituirea lumii presupune si implică, ca și fundamentul său radical, constiturea unei intersubiectivități care să fie elementul însuși al oricărei universalități posibile. Husserl reamintește în opera sa ultimă, *Criza științelor europene* (1935), că fără acest focar intersubiectiv primordial, ca vizare a unei lumi comune, nici o cultură - științifică, artistică, istorică - nu ar fi posibilă. Astfel, *lumea vieții,* lume umană deja dată aici pentru orice conștiință, se elaborează prin intermediul acestei intersubiectivități.

Filosofia fenomenologică nu va avea de acum altă funcție decît aceea de a face să apară lumea ca *un orizont de sens* pentru constiință. Obiectivismul modern, concepînd lumea ca un strict obiect al științei, sau pentru a relua celebra formulă a lui Galilei, ca „o carte scrisă cu semne matematice", a redus omul, vreme îndelungată, la pozitia celui care citește un text în care se dă pe sine uitării.

BERGSON (1959–1941)

Bergson nu este autorul nici unui discurs despre metodă: nu există metodă pentru a gîndi în prealabil gîndirea, căci datele preliminării îi diferențiază neîncetat momentele. Pretinzînd că mijlocește cunoașterea, aparatul metodologic se insinuează între gîndire și fapte. ***Dedublarea reflexivă care constituie gîndirea gîndirii ne îndepărtează într-adevăr de gîndirea reală.*** Tocmai de aceea, filosofiile care presupun o metodă transcendentă, exterioară gîndirii însăși, se pierd în ***abstracții goale. Filosofia lui Bergson nu se vrea o filosofie a filosofiei ci, dimpotrivă, o gîndire vie***, adică o filosofie a vieții care îmbrățișează curba sinuoasă a realului fără ca vreo meditație să relaxeze această aderență intimă.

1. ASCEZA BERGSONIANĂ

Or, această gîndire a vieții reclamă tocmai o formă de purificare prin care noi acceptăm ***să ne dezicem*** de instrumentele puse în joc de către o anumită tradiție filosofică, ***de arsenalul impozant de instrumente care au fost concepute pentru a surprinde numai realul absolut***. Prin urmare, proiectul bergsonian presupune un exercițiu quasi-ascetic, un efort ce constă în a face economie de metodele cele mai sofisticate care fac eficient proiectul nostru de a deveni „stăpîni și posesori ai adevărului" (Descartes, *Discurs despre metodă,* 1637). Filosofia nu are aici ambitia, formulată de Descartes, de a asigura dominarea tehnică a realității materiale, oferind științei mijloace de constituire a imperiului său, ci, dimpotrivă, de a ***gîndi ceea ce scapă științei: realitatea vie***. Este vorba, așadar, de a substitui o gîndire vie unei gîndiri instrumentale tocmai pentru că viața nu este susceptibilă de cuantificări matematice care au ca obiect materia.

A. ABSTRACȚIA ȘTIINȚIFICĂ

a) Știința și realul

Obiectul științei moderne este o realitate abstractă. Cînd ***Descartes identifica materia cu întinderea (res extensa) care se pretează calculului rațional***, și nu cu greutatea, consistența sau culoarea calității secundare care ne afectează simțurile, el o definea prin ceea ce este în ea ***invariabil***. Procedînd astfel putem da seama de mecanismele care funcționează după legi constante și universale. Într-adevăr, ***geometrizarea spațiului sau matematizarea universului*** permite conceperea acestuia ca pe o carte „scrisă cu caractere matematice" așa încît să fie posibil, cum zice Galilei, să-l înțelegem prin mijlocirea acestei „limbi" care sînt figurile geometrice. Or această metodă nu este valabilă decît pentru a explica ceea ce se produce mecanic, în mod identic. Din acest motiv, ***știința nu studiază niciodată realitatea decît făcînd abstracție de ceea ce este în ea noutate radicală, invenție***. Realitatea științelor nu e vie, în sensul în care se spune despre o operă că este „fără suflet", înghețată.

b) Cauzalitate mecanică și totalitate organică

Un sistem material este în întregime ceea ce este la un moment dat, si el nu este decît aceasta. El nu are nici un trecut care să-i coloreze prezentul. O cauză produce un efect, ea poate fi ea însăși efectul unei alte cauze, dar întotdeauna efectul rămîne exterior cauzei. Vedem cum ***știința, sesizînd în lucruri astfel de raporturi de cauzalitate, nu descrie niciodată decît mecanisme și nu organisme***. Astfel, chiar biologia tratează corpurile vii ca pe corpuri lipsite de viață, deoarece viața înseamnă durată, iar durata presupune, dacă nu o implicare autentică a trecutului în prezent, cel puțin o oarecare prezență a trecutului. Separarea absolută si logică a cauzelor și efectelor, dacă permite stabilirea riguroasă a conexiunilor, nu dă seama de faptul fundamental în ordinea vieții, care este durata. ***Explicarea mecanică a mișcării nu exprimă implicarea***

organică a efectelor și cauzelor, a prezentului și a trecutului, a întregului și a părților care guvernează constituirea ființelor vii, pentru că timpul este tratat în același fel cu spațiul. Or, anteriorul nu este exterior posteriorului, un moment nu este radical eterogen de un altul, așa cum ar fi un loc în raport cu alt loc. Iată de ce matematizarea spațiului permite explicarea științifică a ceea ce s-a produs mecanic, însă geometrizarea întregii realități este reducționistă.

c) Reducționismul științific

Inteligența are obiceiul (din care face, din comoditate, o metodă) să mărunțească lucrurile în părți elementare, în concepte sau în atomi indivizibili pe care să-i poată manipula ușor. Realitatea nu este niciodată reconstituită de inteligență decît plecînd de la elementele cele mai simple. Or, nu putem obține un întreg organic plecînd de la părțile sale, ci cel mult o mașină. Pe cînd o masină nu este totală decît ca rezultantă a elementelor sale proprii, un organism rămîne total în cele mai mici părți ale sale. Dacă o piesă izolată dintr-un mecanism este cu adevărat simplă și *parțială*, adică inorganică, un fragment de viață este încă viu, animat, deci ireductibil la inert. Iar dacă nu putem face din viață o simplă combinație de bucăți neanimate, tot astfel nu putem decupa din materia vieții un fragment: cel mai neînsemnat organism monocelular este deja o ființă completă. Organismul său este în întregime sau nu este deloc; nu există, în adevăratul sens al cuvîntului, un individ „elementar".

Astfel, ***realitatea pe care o studiază știința este strict abstractă pentru că este strict materială***. Nici un fragment de viață nu se lasă redus la un fragment de materie.

B. INVERSIUNEA INTELECTUALĂ

a) Anterioritatea întregului în raport cu partea

Realitatea vie este ireductibilă la elemente simple. Desigur, pentru această parte optică a inteligenței, care nu

surprinde decît suprafețe, simplicitatea abstractă este primară. Pentru ochi, literele par anterioare cuvintelor, iar cuvintele frazelor, dar în realitate numeni nu vorbește cu litere pentru a le aglomera apoi în cuvinte, sau în cuvinte pentru a le ansambla după aceea în fraze. Astfel, în viata limbajului, întregul preexistă părții. ***Elementarul nu este primitiv***. Totuși, inteligența gramaticală ***reconstituie*** sensul frazei plecînd de la elementele sale simple, pe cînd în dimanica limbajului fiecare cuvînt poartă în el sensul total al frazei, tot asa cum fiecare fragment infinitezimal al unei hiperbole este deja hiperbolic. La fel, inteligența stiințifică aplecată asupra oricărui fenomen viu procedează *reconstruind* întregul organic ca și cum elementarul ar fi primitiv, pe cînd, dimpotrivă, organicitatea este, ***după*** cum am văzut, prezentă peste tot în orice ființă vie.

Inteligenta vieții este așadar întotdeauna retrospectivă. Ea nu este contemporană cu viata. Ea recompune după aceea: aceasta este „infirmitatea ei naturală".

b) Ca și cum nu s-ar întîmpla niciodată nimic

Dacă inteligenta este sortită să reconstituie ***ceea ce a trecut***, ea este perfect aptă să dea seama de lucrurile împlinite. Ea explică riguros ceea ce a fost, dar, privind etern în urmă, ajunge întotdeauna prea tîrziu pentru a cunoaște ceea ce devine, ceea ce durează, ceea ce trăiește. Nu este posibil să existe o știință a vieții pentru că nu cunoastem, după metodele încercate de fizica modernă, decît acele ființe ***lipsite*** de durată și de memorie care formează imperiul materiei și compun un univers strict geometric. Or, metoda științifică, neoferind avantaje decît atunci cînd se aplică la realități matematizabile, eșuează imediat ce ar trebui să dea seama de „creația continuă, de o noutate imprevizibilă, care pare să se perpetueze în univers" (*Posibilul si realul*, 1930). Dimpotrivă, ea face ***ca și cum nu s-ar întîmpla nimic în univers***, fiind preocupată să înțeleagă, adică să găsească raporturi, ***să stabilească relații fixe între faptele care trec***, adică să degajeze legi. Or, dacă inteligența este pe calea cea bună atîta timp cît se atasează de ceea ce se află regulat în real, adică

de materie, eroarea începe atunci cînd ea pretinde să gîndească întreaga realitate după modelul universului material supus acestor legi invariabile. Plecînd de aici ea ***dezbracă*** universul de orice viață și face ca și cum prezentul ar putea să fie dedus matematic din trecut, ca si cum nimic nou nu s-ar întîmpla.

c) Iluzia retrospectivă

De unde vine această iluzie deterministă care ne face să credem că fiecare stare a universului este absolut deductibilă din stările sale precedente, ca și cum nimic original și unic nu s-ar produce vreodată? ***Dintr-o obișnuință intelectuală care ne împiedică să sesizăm lucrurile în durata lor reală***. „Facultatea noastră normală de cunoaștere este esențialmente o putere de a extrage ceea ce este stabil si regulat în fluxul realului". Astfel noi ne reprezentăm timpul însuși ca pe un spațiu geometric în care fiecare moment ar fi deductibil din altul, în care prezentul ar fi înțeles din trecut, la fel cum o cutie ar fi conținută în alta. Prin urmare, trecerea timpului nu ar fi nimic altceva decît un fel de despachetare imensă si totul, în definitiv, ar fi jucat dinainte. Vedem bine aici în ce fel determinismul si finalismul se întîlnesc în ultimă instanță.

Dacă totul este dinainte jucat, dacă timpul nu face decît să dezvolte ceea ce originea conținea deja, atunci observarea unei astfel de înlănțuiri de cauze și efecte conduce la ideea unui plan de ansamblu, a unui scop pus dinainte de existența fenomenelor și care le explică organizarea. În acest sens, reprezentarea unui univers absolut determinat în care nimic imprevizibil în sine nu survine, în care hazardul n-ar fi decît celălalt nume al necunoașterii cauzelor, nu se opune, ci se alătură, în definitiv, celor dintîi concepții finaliste.

Astfel, finalismul și determinismul, atît de ușor de pus în opoziție în mod abstract, provin în realitate dintr-o aceeasi dorință intelectuală de a atribui realității globale o cauză unică (indiferent dacă aceasta este antecedentă sau finală).

Iluzia esențială care se află la originea doctrinelor ce ignoră noutatea radicală a fiecărui moment al evolutiei este

iluzia retrospectivă care ne face să credem că posibilul este mai puțin decît realul. Posibilitatea lucrurilor ar precede existența lor astfel încît ele ar fi dinainte reprezentabile. În realitate, posibilul nu apare niciodată decît retrospectiv, adică odată realizat. Ceea ce-l face pe Bergson să spună că „posibilul nu este decît realul plus un act al spiritului care îi aruncă imaginea în trecut odată ce a fost produs". Deoarece nu avem conștiința faptului că posibilul (sau ceea ce numim ca atare) nu este decît „mirajul prezentului în trecut", noi nu sesizăm lucrurile în durata lor reală, așa cum se produc, ci întotdeauna retrospectiv, așa cum le înțelegem după aceea.

2. ÎNTOARCEREA LA LUCRURI

Astfel, noi înțelegem întotdeauna **prea tîrziu** ca să mai putem surprinde lucrurile în actualitatea și efervescența lor. Gîndirea bergsoniană adoptă această mișcare cu adevărat paradoxală ce constă în a urmări mai întîi ***surprinderea „globală" a unei realități de a bogăție și profunzime infinită***, și nu reconstituirea ei plecînd de la abstracții și elemente simple. Prin această declarație se anunță **empirismul radical** al lui Bergson: experiența interioară și experiența exterioară ("nu poți niciodată să ai dreptate contra unui fapt") vor fi singurele jurisdicții ale filosofului.

A) INGENUITATEA FILOSOFICĂ

a) Realitatea vie ca realitate trăită

Bergson nu se vrea simplu spectator al gîndirii sale, adică „conceptor", ci actorul gîndirii. ***Este real*** nu ceea ce este conceput de o inteligență, ci ***tot ceea ce este perceput și perceptibil***: un fapt real este un fapt experimentat și trăit de o conștiință. Astfel, timpul concret este timpul perceput imediat de conștința noastră, și nu cel pe care îl concepe știința.

Realitatea efectivă se opune ficțiunii asa cum realitatea prezentă sau trăită se opune realității simbolizate. Disjuncția realului si simbolului o repetă pe cea a imediatului si mediatului. De fapt simbolul este mai degrabă conceput decît perceput. De aceea ***conceptele nu permit niciodată de a surprinde altceva decît un real replicat*** lipsit de prospețimea originalului. Știința nu exprimă realul, ci îl simbolizează. În timp ce percepția imediată este gîndirea lucrurilor, gîndirea simbolică este duplicatul acesteia. Ne trebuie așadar un fel de ingenuitate filosofică dacă vrem să căutăm ceea ce ar obține o conștiință „non-prevenită". Or, această inocență este pentru Bergson accea a ***intuiției care ne permite să așezăm realul în albia sa***.

b) Ființa ca devenire

Numai experiențele trăite pot fi înțelese prin ele însele. Conceptualizarea acestora le trădează sensul. Cunoașterea, dînd seama retrospectiv de ceea ce se petrece, nu descrie niciodată decît realități terminate. Iată de ce viața nu se lasă „cunoscută": realitatea vie „se face și se desface, dar nu este niciodată ceva de fapt" (*Evoluția creatoare,* 1907). Așadar numai înțelegînd „din interior" mișcarea vieții putem spera să ne lăsăm conduși prin modalități proprii pînă în miezul însuși al vieții.

Realitatea substanțială, departe de a fi imobilă, de formă definită și avînd contururi nete, este devenirea însăși, adică durata. Desigur, ***inteligența opune în mod abstract ființa și devenirea*** (capitolul 7, Heidegger), dar intuiția ne revelează unitatea a ceea ce este considerat contradictoriu de gîndirea conceptuală și dogmatică. Prin urmare, ceea ce noi descoperim, atunci cînd consultăm în mod simplu o gîndire „non-prevenită" și prezentă în întregime sieși, este faptul că sîntem o ***devenire incarnată,*** o temporalitate ambulantă. Sîntem simultan același și altul, în același timp nu încă, acum și deja-mai-mult. Astfel, viața se joacă cu contradicțiile care sînt disperarea inteligenței" (Jankélévitch, *Henri Bergson*).

c) Intuiția duratei

Bergson definește intuitia ca pe un fel de *simpatie* spirituală prin care *ne trasportăm* în interiorul unui obiect pentru a sesiza în el ceea ce inteligența este incapabilă să respingă, ceea ce pentru ea este contradictoriu: astfel ea nu poate să admită că o oră poate să nu fie egală cu o oră. Iată de ce ea ignoră faptul fundamental, atît în ordinea spiritului cît și în cea a vieții, anume faptul duratei. Ea ignoră în acelasi timp durata trăită si realitatea vie.

Durata, ca timp trăit, este variabilă de la un individ la altul, de la o stare de constiință la alta, ea nu poate fi confundată cu timpul care este o mărime fizică omogenă (1 oră = 1 oră) si măsurabilă în cadrul științei. Ea este eterogenă și calitativă (o oră de relaxare si o oră de angoasă nu sînt echivalente); reprezentarea spațială a timpului (cadranul unui orologiu de exemplu) este o transpunere simbolică a timpului în spațiu, care, dacă este utilă, nu permite și sesizarea duratei.

Realitatea vie, întrucît este producătoare de noutate, exprimă contemporaneitatea lui *deja-aici* si a lui *nu încă*, pe cînd știinta separă în mod abstract prezent, trecut si viitor, ca tot atîtea momente distincte și juxtapuse pe linia omogenă și rectilinie a timpului. Astfel, ***inteligența se află într-o dublă eroare***: pe de o parte ea identifică ceea ce este calitativ distinct, pe de altă parte ea separă ceea ce e legat organic. Dimpotrivă, ***experiența duratei trăite îmi dă să văd ceea ce este realitatea vie***. Dacă durata este un caracter al lucrurilor si , de asemenea, o proprietate a conștiinței, realul și spiritul pot din nou să coincidă în această experiență pe care Bergson o numește intuiție.

B. COINCIDENȚĂ ȘI LIBERTATE

a) Memoria pură

Intuiția este în mod esențial ***metaforică*** (ea ne ***transpune*** în miezul lucrurilor). De aceea arta ne face să înțelegem ce este intuiția vietii care se dă ca durată autentică. Proust a stiut

să spună cum ***întregul meu trecut se poate traspune în prezentul meu***, astfel încît viața mea, prin experiența imediată a reminiscenței, îmi apare dintr-o dată în unitatea sa organică si profunzimea sa substanțială.

Așadar noi sîntem înainte de toate memorie sau, mai precis, cum spune Bergson , ***„memorie pură"***. Trebuie, în fapt, să distingem memoria pură sau memoria ca amintire de memoria obișnuită. Această distincție se verifică în cazul învățării unei lecții. Învăț pe dinafară recitind lecția, iar repetiția lecturilor produce o obișnuință rezultînd dintr-o memorie inteligentă si selectivă, care uită accidentalul pentru a reține numai esentialul, orientată în întregime către imperativele eficacității acțiunii: trebuie să stiu pentru ***mîine lecția tot așa cum o știu astăzi***. Totuși, dacă îmi reamintesc fiecare dintre momentele care au fost necesare achizitiei sale, ele îmi apar ***singulare***, dotate cu o calitate proprie. Ele constituie tot atîtea momente ***unice*** ale istoriei mele, căci reprezintă, cu circumstantele lor particulare, evenimente care nu au caracterul unei obișnuințe, prin ***incapacitatea de a se putea repeta. Această dimensiune propriu-zis calitativă a trecutului*** pe care îl descopăr prin amintire este revelare a ***duratei trăite care sînt, sau memorie pură***.

b) Expresivitatea actului liber

Intuiția duratei îmi permite să surprind unitatea organică si profunzimea polifonică a ființei mele. Cînd un întreg trecut îngropat este reactualizat cu ocazia unei senzații (gustul de madlenă resuscitînd amintirile îndepărtate ale copilăriei, de exemplu), atunci mă asaltează sentimentul că tot ceea ce am trăit se exprimă încă în ceea ce văd, că trecutul meu îmi umple prezentul. Eu sînt dintr-o dată, printr-un fel de gratie, ***în întregime al meu însumi***.

Or, o astfel de coincidentă defineste fără îndoială ceea ce putem numi un act liber: cînd ceea ce fac exprimă tot ceea ce sînt, cînd actul meu încetează de a mai fi un act printre altele, ca un atom pierdut printre alți atomi, atunci pot spune că mă exprim. În sensul tare, a fi liber înseamnă astfel a te exprima.

Aici, ***actele unei vieți*** pot să fie descrise ***ca și cuvintele unei fraze*** care mărturisesc fiecare despre sensul său integral, chiar dacă ele par să vehiculeze numai o parte. În acest loc, reconstituirea retrospectivă a ceea ce este un act nu permite sesizarea libertății sale. Pentru a înțelege actul săvîrșindu-se, ***degeaba gîndim mai tîrziu rațiunile producerii sale***. Aceasta pentru că punctul de vedere teoretic al spectatorului, prin definiție exterior actului, este întotdeauna parțial: el constă în descompunerea unui act în elemente simple (concepere - deliberare - decizie - exercițiu, după o schemă deja clasică) ca si cum momentele fragmentare ar constitui un act, cînd de fapt ***nu sînt decît expresia acestuia.***

c) Sinceritate

Aceleași iluzii ne împiedică mereu să surprindem realitatea vie și anume ***iluzia retroactivității***, inerentă punctului de vedere teoretic, presupunînd posteritatea reflexiei. Dimpotrivă, o experiență cu adevărat contemporană arată că deliberarea are loc ***după*** rezolvare și nu înainte; deliberarea este într-adevăr cel mai adesea preformată în actul deciziei, pe care o orientează din interior. Sfîrșim totdeauna prin inventarea motivelor mai degrabă pentru nevoile cauzei: cine vrea să părăsească un partid se crede mai întîi obligat să-l respingă. Alegerea precede totdeauna adevărul deliberării. Aceasta este ordinea vie a dorintelor noastre care inversează, postum, conștiința reflexivă. Astfel justificările actelor noastre sînt prin esență de rea credință: dimpotrivă, un act este cu atît mai liber cu cît exprimă ***imediat*** ceea ce sîntem, liber adică veridic, expresie nu a ceea ce vrem să ***spunem*** despre noi altora, ci a persoanei noastre intime. De aceea, libertatea înseamnă în definitiv exigența ca noi să rămînem ***contemporani propriilor noastre acțiuni***. Numele său este deci ***sinceritate.***

După Wittgenstein, problemele filosofiei se nasc dintr-o proastă înțelegere a logicii limbajului uman. Astfel, *Tractatus logico-psihosophicus,* terminat în 1918, întreprinde o cercetare

a limbajului astfel încît să permită o ***delimitare clară a dicibilului de indicibil***. Totuși, publicarea postumă a *Investigațiilor filosofice,* text neterminat redactat între 1936 și 1949, repune în chestiune anumite concluzii la care părea să conducă această primă lucrare (singura scriere filosofică publicată de autor).

După Wittgenstein, problemele filosofie se nasc dintr-o proastă înțelegere a logicii limbajului uman. Astfel, *Tractatus locigo-psihosophicus*, terminat în 1918, întreprinde o cercetare a limbajului astfel încît să permită o *delimitare clară a dicibilului de indicibil.* Totuși, publicarea postumă a *Investigatiilor filosofice*, text neterminat redactat între 1936 si 1949, repune în chestiune anumite concluzii la care părea să conducă această primă lucrare (singura scriere filosofică publicată de autor).

Se obișnuiește deci să se distingă un „prim" Wittgenstein de un al „doilea" Wittgenstein, ceea ce face ca interpretarea unuia dintre cei mai originali si mai influenti gînditori ai acestui secol să fie pe cît de dificilă, pe atît de pasionantă.

1. PRIMUL WITTGENSTEIN

A. COTITURA LOGICO-LINGVISTICĂ

a) Sub auspiciile lui Frege

Tractatus-ul suferă în mod manifest influența lui Frege, a cărui carte de logică, apărută în 1879, inaugurează într-un fel filosofia contemporană. Autorul propune, în fapt, o nouă scriitură a ideilor, ***ideografia***, care să permită crearea „unei limbi formale a gîndirii pure, după modelul limbajului matematic". Or, logica se confundă aici cu filosofia însăsi a cărei funcție exclusivă este de acum să elaboreze o limbă simbolică a înlănțuirii ideilor, compusă din semne scrise si avînd o definitie strictă si univocă. Aceasta nu fără trimitere la proiectul leibnizian al unei limbi universale sau al unui „alfabet al gîndirii". Este vorba de a ***dobîndi o rigoare mereu mai mare evitînd definitiv echivocurile limbii naturale***, imperfecțiuni pe care nici matematicile nu le corijează.

Or, nu pare posibil să se restrîngă recursul la intuiție sau la evidențele înșelătoare ale limbajului decît inventînd un sistem de semne care să facă să transpară mecanic, prin simplul joc al scrierii, structura raționamentelor noastre.

b) În căutarea univocității

Dacă limba naturală face obiectul unei critici omniprezente în opera lui Frege, aceasta se întîmplă pentru că ea exercită o autoritate absolută asupra modalităților noastre de clasare și raționare. Uzajul său esențial fiind acela de a descrie experiența familiară, cel care ar vrea să argumenteze în această limbă nu ar dispune decît de un instrument prost adaptat „a cărui constituire a fost determinată de nevoi cu totul străine filosofiei".

Dacă Bergson, făcînd si el o astfel de remarcă (cap. 5) găseste cu cale să se încreadă în intuiție, Frege doreste, dimpotrivă, să scape definitiv de capcanele limbajului ordinar neacordînd credit decît notațiilor simbolice perfect univoce. Astfel, în timp ce verbul „a fi" are trei funcții, se enunță de obicei în aceeasi manieră: „Pisica este neagră" ("este" joacă rolul de copulă care leagă subiectul de predicat), „4 este 2 + 2" ("este" exprimă aici identitatea), „este un loc în care" ("este" servește aici la exprimarea existentei unui lucru). Iată de ce ***rigoarea ne cere să facem să corespundă trei simbolizări distincte acestor trei funcții,*** dacă nu vrem să discutăm la infinit asupra unor false probleme care nu provin decît din imprecizia limbajului. Preluînd pe cont propriu aceste remarci, Wittgenstein afirmă necesitatea de a ***recurge la un limbaj de semne univoce, dacă vrem să evităm erorile apărute din confuzia dintre semnificațiile unui același cuvînt***.

B. ELUCIDAREA LIMBAJULUI

Totuși, *Tractatus*-ul este înainte de orice expunerea unei filosofii și nu a unui curs de logică. Deși Wittgenstein numerotează fiecare paragraf din acest scurt tratat, ordinea urmată nu este cea a deducției. Astfel, lucrarea surprinde mai întîi prin caracterul

abrupt al gîndurilor expuse în ea, fără ca vreodată raționamentul care a condus la formularea lor să fie restituit de autor.

Esențialul acestui text dificil, și care nu ar putea fi rezumat căci pare să ascundă enigme încă nedescifrate, ține de concepția originală pe care Wittgenstein și-o face despre limbaj.

a) Propozițiile ca imagini ale limbii

Propozițiile care constituie limbajul ar fi cam tot atîtea ***imagini*** sau ***tablouri*** reprezentînd lumea. Astfel, la fel cum un plan de metro sau al unui cartier este o imagine a lumii, la fel și o frază este tabloul acesteia.

Desigur, scara și simbolurile utilizate (pentru a desemna un oraș sau o stație) variază după convențiile stabilite. Totusi, dispunerea în spațiu a tuturor elementelor constituind un plan *corespund*, dacă harta este bine făcută, ***organizării elementelor existînd în realitate***. Acest lucru este valabil si în cazul limbajului care nu are ca punct comun cu realitatea decît ordonarea unor elemente într-un anume fel. Această formă comună este ceea ce Wittgenstein numește ***„formă logică"***. Astfel, propozițiile limbajului nu sînt decît o specie, printre multe altele, de imagini ale lumii.

b) Adevăr și sens al propozițiilor

O propoziție nu este adevărată decît cu condiția de a se referi la o stare de lucruri reale, dar nu o poate face decît dacă are mai întîi un *sens*, adică dacă este ***imaginea unei combinații posibile de lucruri.*** Astfel, adevărul nu se reduce aici la adecvarea lucrului și intelectului (*adequatio rei et intellectus* – după formula clasică a scolasticilor). Mai trebuie ca ea să aibă un sens chiar înainte de a fi făcută posibilă o oarecare comparatie cu realitatea. Or, acest sens îi este conferit de forma sa logică. O propoziție nu este deci nimic altceva decît o ***combinație de elemente care nu are sens decît dacă structura sa logică corespunde unei configurații posibile de obiecte în lume***.

c) Propoziții goale de sens (sinnlos) *și non-sens* (unsinnig)

În mod convers, Wittgenstein califică drept ***pseudo-propoziții*** pe cele care nu semnifică nimic. Astfel, logica, matematicile, științele naturii, etica precum și filosofia cuprinde astfel de pseudo-propoziții, adică ***propoziții care nu pot fi nici adevărate, nici false deorece nu au sens***.

Așadar trebuie ca, în mod paradoxal, o propoziție ***să poată*** fi falsă pentru a fi o propoziție autentică. Propozițiile logicii, de exemplu, fiind întotdeauna adevărate, așa cum este cazul tautologiei (din limba greacă, tauto legein = „a spune același lucru") A = A, nu sînt cu adevărat propoziții. O propoziție care spune întotdeauna același lucru, nu spune într-adevăr nimic, căci a ***spune același lucru***, înseamnă a spune ceva despre lume, a ***informa despre o stare din lume***. O tautologie precum „pămîntul este rotund sau pămîntul nu este rotund" ***este goală de sens***. Totuși, dacă tautologiile sînt pseudo-propoziții care nu spun nimic, ele spun ceea ce poate fi spus despre lume ("pămîntul este rotund", „pămîntul nu este rotund") și deci îi determină structura. Nu se poate imagina o lume în care pămîntul să fie în același timp plat și rotund.

Tautologiile nu au totuși acelasi statut cu pseudo-propozițiile eticii sau ale filosofiei care, în ce le privește, sînt ***non-sensuri*** cînd nimic din realitate nu permite confirmarea sau infirmarea lor.

C. TĂCEREA METAFIZICĂ

a) Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă

În orice caz, privilegiul sensului ar reveni numai propozițiilor științelor naturii. Chestiunea principală este asadar de a ști ce se întîmplă cu orice cercetare asupra sensului vieții. Este vorba pentru Wittgenstein de condamnarea oricărei interogații metafizice? Sîntem, în acest domeniu, constrînși la tăcere cum pare să indice ultima propoziție din *Tractatus* (***"Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă"***).

Dar atunci, filosofia pare să se reducă de la sine la această unică activitate care constă în „clarificarea logică a gîndirii". Ar trebui deci să renunțe la orice pretenție doctrinală pentru a nu se consacra decît grăbirea disoluției pseudo-propozițiilor care dau naștere pseudo-problemelor. A filosofa nu ar însemna, în consecință, nimic altceva decît „a delimita gînduri" care ar fi, fără aceasta, tulburi si superflue. Or, dacă discursul filosofic nu mai este decît acest ansamblu de „propoziții elucidante", este clar că odată terminată sarcina, se găsește el însuși redus la tăcere. Ultimul paradox: odată ce propozițiile *Tractatus*-lui au apărut drept ceea ce sînt, ele se evaporează ca acidul dizolvînd impulsul și echivocul pentru a nu lăsa să se vadă decît oglinda șlefuită a unui limbaj ideal reflectînd lumea.

b) Principiul verificabilității

"Metoda corectă în filosofie: a nu spune nimic altceva decît ceea ce se lasă spus, și anume propozițiile științelor naturii – ceva care, deci, nu are nimic a face cu filosofia, apoi cînd altcineva ar vrea să spună ceva metafizic, să i se demonstreze că a omis să dea, în propozițiile sale, o semnificație anumitor semne". Dacă un termen nu are sens decît cu condiția de a fi verificabil în experiență, atunci termenul „dumnezeu" este cu totul lipsit de așa ceva. Aceasta este poziția pe care o vor susține partizanii neopozitivismului (sau empirismului logic), mai ales Carnap si filosofii Cercului de la Viena, care dau concluziilor schițate de Wittgenstein în *Tractatus* expresia lor cea mai împlinită. Proiectul e simplu: este vorba de a contribui la „***depășirea radicală a metafizicii***", pentru a relua o formulă a lui Carnap.

Enunțurile metafizicii nu sînt nici măcar false, pentru că sînt pur și simplu lipsite de sens. Astfel propoziția „Dumnezeu există" neputînd să facă obiectul vreunei verificări empirice este pe deplin o pseudo-propoziție. Principiul discriminatoriu este chiar acela al verificabilității căruia filosofii Cercului de la Viena îi vor propune mai multe formulări, printre care o putem reține pe aceea a lui Waisman: „Dacă nu există nici un mijloc

pentru a stabili cînd un enunț este adevărat, atunci enunțul nu are sens; căci sensul unui enunt este metoda verificării".

Astfel, enunțurile care nu sînt legi logice nu au sens decît dacă sînt verificabile empiric.

c) Problema existenței indicibilului

Înarmat cu astfel de principii, este ușor de pus în lumină inconsistența logică a limbajului religios. Așadar, iată un discurs care, pe de o parte, ***pretinde că vorbește despre fapte*** (faptul existenței lui Dumnezeu, de exemplu) și care, pe de altă parte, ***nu poate să satisfacă principiul verificabilității*** întrucît aceste fapte sînt transcendente. Neopozitivismul conchide fără ezitare invaliditatea radicală a oricărei interogații asupra existenței lui Dumnezeu.

Or, dacă Wittgenstein asimilează clar enunțurile metafizice cu pseudo-enunturile, dacă deci condamnarea fără apel a oricărei metafizici de către filosofii cercului vienez în numele exigenței rationalității pare să fie implicată într-o lectură scrupuloasă a *Tractatus*-lui (4-003), nu e mai puțin adevărat că această carte se încheie cu ***recunoașterea unui „inexprimabil"*** de natură „mistică" care poate „să se arate" numai. Nu este oare vorba aici de a recunoaște limitele limbajului (ceea ce se arată nu poate fi spus) și de a lăsa loc unui ***sentiment de mirare în fața lumii***, căruia raționalismul cam rece al pozitiviștilor nu ar putea să-i acorde „expresie", dar care ar putea, dimpotrivă, să justifice o comparație cu Heidegger?

2. AL DOILEA WITTGENSTEIN

O tăcere de zece ani separă scrierea *Tractatus*-lui și reîntoarcerea lui Wittgenstein la filosofie, spre 1929. Or, *Cercetările filosofice*, care nu vor fi publicate decît postum, în 1953, nu sînt chiar o surpriză. Wittgenstein ***repune de fapt în chestiune privilegiul acordat limbajului ideal al logicii***, **și introduce noțiunea de *„joc de limbaj"***, care imprimă o inflexiune decisivă filosofiei sale și o detașează explicit de textele

pozitivismului logic, la nașterea cărora *Tractatus*-ul a avut totuși o contribuție.

A. JOCURILE DE LIMBAJ

a) Funcțiile limbajului și „formele de viață"

Conceptul de „joc de limbaj" desemnează ansamblul compus de cuvîntul și activitatea umană în care este folosit. Există de fapt mai multe maniere de a utiliza limbajul, de a-l face să joace. Astfel, după cum utilizatorul dă ordine sau instruiește, răspunde sau denumește, limbajul se structurează diferit. Altfel spus, ***sensul unui enunț depinde de felul în care îl utilizez***. La fel cum jocurile diferite nu se supun acelorași reguli, la fel ***există cîmpuri de utilizare ale limbajului prin „reguli de joc" specifice***.

Or, chiar prin faptul însuși de a constata ireductibilitatea unei astfel de diversități în funcțiile limbajului, Wittgenstein renuntă la proiectul inițial al *Tractatus*-ului, acela de a descoperi forma generală a propoziției, funcția limbajului. Și, prin urmare, însăși notiunea de sens cîștigă aici în extensiune, pentru că nu mai este vorba de a privilegia funcția pur reprezentativă a limbajului, adică de a concepe orice enunț ca pe o imagine sau tablou al realității. De exemplu, dacă urîm pe cineva sau dacă sîntem atrași de acea persoană, un același anunț marcat prin tutuirea bruscă poate avea sensul unei amenințări sau a unei declarații de iubire.

Aceste comportamente globale de comunicare sînt calificate de Wittgernstein drept „***forme de viață***": ele combină termeni lingvistici și acțiuni colective, dar astfel de ***combinații*** nu sînt fapte constiente, provenind dintr-o convenție explicită, ci mai degrabă fapte sociale. „Supunerea față de regulă, realizarea unei comunicări, adresarea unui ordin, antrenarea într-o partidă de șah sînt obisnuințe (uzanțe, instituții)".

b) Imposibilitatea limbajului privat

Astfel, jocurile de limbaj urmează reguli respectate de toți. După Wittgenstein, numai comunitatea acestor reguli garantează eficacitatea comunicării. Dimpotrivă, „un limbaj privat", adică un limbaj care să se refere numai la experiențele cunoscute persoanei care vorbeste este strict imposibil. Se știe, o durere, ca și toate senzațiile interne și imediate, rămîne întotdeauna inexprimabilă. De asemenea, dacă presupunem că semnificația cuvîntului „turquoise" nu trimite decît la experiența mea intimă a „senzației turquoise", atunci ***nimic nu mă asigură vreodată*** că eu vorbesc cu un altul despre același lucru, deoarece nimic nu dovedește identitatea senzațiilor mele și ale celuilalt. Este deci evident că ipoteza după care limbajul ar fi mai întîi un limbaj privat înainte de a fi instrumentul unei comunicări cu celălalt conduce la consecințe sceptice.

c) Respingerea scepticismului

Aceste ultime analize ale limbajului au așadar, în definitiv, funcția esențială de a contribui la respingerea scepticismului. Unul dintre textele mai tîrzii ale lui Wittgenstein, cunoscut sub numele *Despre certitudine,* pretinde să demonstreze ***imposibilitatea îndoielii universale*** indiferent dacă este de tip cartezian sau sceptic. Este o iluzie credința că putem fi capabili să generalizăm practica îndoielii la ansamblul credințelor noastre, cum pretinde spre exemplu Husserl.

Faptul de a te îndoi presupune formularea îndoielii, adică uzajul cuvintelor cărora trebuie să li se atașeze semnificații ce nu pot fi puse la îndoială, dacă vrem ca însăși enunțarea îndoielii să aibă sens. Iată așadar în chip eminent demonstrată imposibilitatea radicală a formulării oricărei îndoieli hiperbolice, imposibilitate ce ține de structura însăși a limbajului. Orice formulare, inclusiv cea a îndoielii, presupune întotdeauna ***existența*** unui „joc de limbaj".

B. FACTICITATEA JOCURILOR

Existența jocurilor de limbaj este deci pentru Wittgenstein ***faptul fundamental***, un fapt care nu poate fi pus la îndoială de vreme ce orice discurs o presupune.

a) Analiza faptelor

De acum, analistul poate să încerce să se interogheze în mod legitim asupra „gramaticii" jocurilor de limbaj. Cu toate acestea, ***faptul că un discurs poate să fie analizat ca „joc de limbaj" nu-i conferă nici o validitate de drept***. De exemplu, un discurs religios are gramatica sa specifică, ceea ce îi permite de altfel să fie rostit și înțeles. Dar în nici un caz existența unei astfel de „gramatici" nu este suficientă pentru a-i asigura o oarecare veridicitate. De altfel, există si jocuri de limbaj antireligioase care reprezintă tot atîtea fapte susceptibile de a fi analizate. În fiecare dintre ele se exprimă simplu diferite opțiuni privind existența. Nici o ratiune nu ne îndeamnă în mod particular să aderăm la cutare sau cutare discurs, nici măcar să preferăm tăcerea în ce privește existența lui Dumnezeu.

b) Un joc fără fundament

Se pare, asadar, că analiza limbajului nu are drept funcție decît să „elucideze" discursuri care, în fapt, există, dar care nu sînt niciodată în stare să dovedească ceva cu privire la adevărul jocurilor de limbaj la care se aplică. Dar, plecînd de aici, oare aceste „jocuri" nu sînt cumva numai simple jocuri, adică ceva nescris în definitiv? Înseamnă că limbajul nu are de a face cu adevărul și cu lucrurile? Wittgenstein nu răspunde, lăsînd între paranteze ceea ce face obiectul întregii problematici a limbajului, și anume faptul că el poate să meargă dincolo de el însuși.

„Jocul de limbaj nu se sprijină pe nici un fundament. El nu este rațional (nici nerațional). El este *aici* ca și viața noastră". În consecință, trebuie poate să acceptăm relativismul cultural: ireductibila diversitate a riturilor, a codurilor, a mitologiilor este

cu siguranță un fapt în fața căruia nu putem decît să ne înclinăm. Iar filosofia, ca funcție terapeutică, nu ar avea așadar altceva de făcut decît să elucideze faptul acesta că semnificația cuvintelor și frazelor nu este niciodată legată decît de activitătile care le servesc de context.

Opera lui Heidegger, derutantă adeseori prin stilul său, vrea să deschidă gîndirii noi orizonturi, sau mai degrabă să ***redeschidă drumurile uitate,*** abandonate de multă vreme de filosofie și condamnate de știința modernă ca fiind impracticabile și neducînd nicăieri. Gîndirea sa ar putea să treacă drept ultima expresie a unei metafizici găunoase, pur verbală după cum sugerează numeroși filosofi de inspirație analitică (cap. 6). Trebuie oare să-l neglijăm pe Heidegger sub pretext că resuscitează întrebări care au încetat de multă vreme să ne mai preocupe?

Am putea, dimpotrivă, să ne întrebăm asupra rațiunilor care au condus tradiția filosofică la ***abandonarea oricărei interogații asupra sensului ființei***, pentru a nu se consacra decît stabilirii condițiilor unui discurs adevărat purtînd *asupra* lucrurilor și asigurîndu-și stăpînirea lui tehnică. Pînă la urmă surprinderea sensului ființei contează prea puțin, cu condiția să știm să marcăm ***ascendentul nostru asupra a ceea ce este***: stăpînirea a ceea ce numim lumea obiectivă ne interesează astăzi mai mult decît problemele de ontologie. Or, dacă am știut să afirmăm ***dominația noastră asupra naturii,*** grație progresului fizicii mai ales, nu cumva ***prețul plătit a fost uitarea ființei?*** Mai mult, concepțiile noastre despre lume par să fie tributare singurei dorințe de a instaura puterea noastră asupra lucrurilor.

1. FIINȚĂ ȘI TIMP

Astfel, Heidegger va arăta mai întîi că înțelegerea faptului că avem ființă presupune o anumită înțelegere prealabilă a timpului și a modului în care această întelegere a fost elaborată, de-a lungul secolelor, doar pentru nevoile științei, ale calculului și ale tehnicii (A).

Or, definiția pe care o dăm timpului fizic nu coincide cu aceea a temporalității originare a cărei înțelegere conduce, numai ea, la înțelegerea sensului fiintei (B).

A. TEMPORALITATEA DECĂZUTĂ

a) Timpul fizic

Fizicianul concepe timpul astfel încît să fie posibilă *măsura*. Pentru a măsura mișcarea care este obiectul propriu al fizicii, trebuie ca timpul însusi să devină măsurabil. Iată de ce el este gîndit ca o curgere uniformă, altfel spus identificat cu spațiul.

Distincția pe care o indică Heidegger, între timpul omogen pentru nevoile cuantificării și „adevăratul" timp nu este departe de cea pe care o stabileste Bergson între durata trăită (o oră de angoasă nu este echivalentă cu o oră de nepăsare) și timpul stiințific (1 oră = 1 oră). Cu toate acestea, opoziția esențială este, pentru Heidegger, mai mult aceea dintre timpul care se transformă și se diversifică și eternitatea gîndită ca ceea ce subzistă mereu egală cu sine. În sfîrșit, Heidgger vrea să arate că doctrinele clasice înțeleg timpul după modelul eternității. Proiectul său urmărește „înțelegerea timpului plecînd de la timp" și nu de la ceea ce el nu este.

b) Timpul înțeles după modelul eternității

Grecii au definit timpul în raport cu eternitatea, în opoziție cu ceea ce rămîne imuabil. Ei, îl concep ca pe ceva ce se scurge, loc al schimbării si al non-subzistenței. Timpul este deci gîndit de manieră „infinită", ca o ***lungă succesiune de acum-uri***. Or, această opoziție a timpului și eternității întemeiază opoziția dintre devenire și ființă (fenomen și esență la Platon, lume sublunară și supralunară la Aristotel).

O remarcă se impune aici: ceea ce nu au văzut acești filosofi, negînditul gîndirii lor, este faptul că opoziția dintre

timp (ca succesiune de acum-uri) si eternitate ca un „acum imuabil", un *nunc stans,* este o falsă opoziție. E adevărat, timpul se găsește aici gîndit plecînd de la prezent. Cît privește Ființa, aceasta fiind definită în opozitie cu succesiunea timpului inconsistent, este mereu înteleasă ca „permanentă", eternitate, subzistență, adică în termeni de prezent sau de prezență, deci în termeni de timp. Astfel, definiția clasică a esenței (*ousia*) pare să coincidă în definitiv cu cea a unei „prezențe totale" (*parousia*). Chestiunea se pune deci de a ști de ce grecii opun timp *și* ființă, de vreme ce ei par să fi înțeles ființa, fără s-o știe, numai în raport cu un mod determinat al timpului, prezentul.

Cum de n-au înțeles ***presupoziția implicită a metafizicii lor: și anume că Ființa este întotdeauna înțeleasă temporal,*** atunci cînd pretind să definească timpul plecînd de la Ființă, de la „mereu-fiind" ca temporalitate decăzută?

c) Înțelegerea temporală a timpului

Primii filosofi au gîndit temporalitatea ca temporalitate decăzută si au plasat Ființa în vecinătatea eternitătii. Pentru Heidegger, exigența de a nu mai considera timpul ca pe o decădere în raport cu eternitatea înseamnă a regăsi adevăratul sens al ființei, sens „uitat" de tradiție datorită opoziției pe care a stabilit-o între Fiintă si timpul astfel conceput.

Este motivul pentru care Heidegger semnalează, chiar din primele sale scrieri (*Conceptul de timp*, 1924), ca pe un esec tentativa ontologiei de a gîndi timpul plecînd de la eternitate.

Trebuie deci să ***repunem chestiunea*** privind natura timpului, sau mai degrabă să o ***transformăm***, dacă vrem să terminăm cu gîndirea infinitistă a timpului, care caracterizează filosofia occidentală. Așadar cum ***să înțelegem timpul plecînd de la timp,*** cum să „vorbim temporal despre timp" dacă nu regăsim relația noastră originară cu timpul?

Concluzie

Orice definiție a timpului ridică probleme. A defini timpul înseamnă a spune că el este ceva sau altceva, dar aceasta revine deja la a-l gîndi ca pe o ființă ***alta decît noi,*** căreia îi este conferită o *identitate,* ceea ce are drept consecință faptul de a nega tocmai caracterul său temporal. Timpul devine astfel un ***obiect măsurabil pentru noi:*** un obiect pentru un subiect care îl măsoară. Or, este timpul originar ceea ce măsurăm noi? Nu este mai degrabă ceea ce sîntem?

B. TEMPORALITATEA ORIGINARĂ

Desigur, noi măsurăm timpul pe care îl avem, timpul care ne rămîne, timpul de care dispunem. Totuși, Heidegger vrea să arate că ***relația noastră originară cu timpul nu este măsura.*** În sfîrșit, ceea ce face posibilă măsurarea timpului, ceea ce îmi permite să citesc ora pe orologiu este faptul că în același timp ***eu mă refer la acest „acum" care sînt*** și care trimite la temporalitatea ***mea*** preexistentă tuturor procedeelor ce servesc la măsurarea sa.

a) Timpul: a avea sau a fi?

Înainte de a fi numărat de către noi înșine, înainte de a se constitui într-un obiect aflat în stăpînirea unui subiect care acționează și produce, timpul nostru este mai întîi numărat pentru noi. Raportul noastru originar cu timpul nu este al unui subiect la un obiect, al unei ființe situate „în" timp cum sînt lucrurile din natură, ci al unei ființei în fondul ei temporală. Chiar înainte de a măsura timpul ***pe care îl avem,*** noi ne înțelegem pe noi înșine ca temporalitate numărată, finită, măsurată, ca muritori adică. În anticiparea morții, este vorba mai puțin de a ne întreba ***cît*** timp mai avem de trăit, cît de a înțelege timpul nostru ca timp numărat, ființa noastră încheiată ca posibilitate a fiecărei clipe.

Vedem aici cum gîndirea infinitistă a timpului (succesiunea clipelor la nesfîrsit (A, b)) nu definește temporalitatea

originară pe care Heidegger vrea s-o dovedească finită. Or ceea ce se află aici în joc, distrus, repus în chestiune este mai puțin definiția timpului moștenită prin tradiție, cît mai ales definiția Ființei care a fost stabilită în cadrul ontologiei clasice. Este vorba, în cele din urmă, de a arăta că ocultarea sau ***pierderea acestei relații originare cu timpul,*** **care** ***este aceea a unei ființe-pentru-moarte, coincide cu uitarea ființei.***

b) Primatul viitorului

Vedem bine cum Heidegger, încetînd să mai gîndească temporalitatea originară în modalitatea unui prezent disponibil, ca o posesie a unui „ceva aflat la îndemînă", răstoarnă întregul edificiu al ontologiei clasice. Temporalitatea autentică nu se mai caracterizează într-adevăr prin ***primatul prezentului***, ci prin ***primatul viitorului***.

Dacă Ființa, în opoziție cu devenirea (ceea ce trece printre degete), fusese pentru filosofi o ființare disponibilă ***pentru*** ceva (ceea ce rămîne în mînă), de acum ea trebuie să apară în temporalitatea sa ca ***venire*** (*à-venir*) și nu ca o ***ființare*** oarecare.

Este așadar vorba de a regîndi radical raporturile dintre Ființă și timp, plecînd de la experiența noastră originară a timpului și nu plecînd de la considerațiile derivate dintr-un subiect teoretic care încearcă să surprindă ființa făcînd abstracție de timp.

c) Intimitatea Ființei și timpului

Dificultatea constă aici în ruptura cu „viziunile despre lume" și „reîntoarcerea la lucrul însuși" (capitolul 4) pentru a regăsi izvorul primar al lucrurilor. Înțelegerea ființei ființării, ce caracterizează orice reprezentare teoretică (sau științifică a obiectelor) nu este originară: ea golește de orice dimensiune temporală ființa pe care și-o dă ca obiect.

Dimpotrivă, o înțelegere autentică a temporalității lasă să se vadă Ființa nu ca ceea ce rămîne imobil în orizontul mobil al lucrurilor succesive, ci în temporalitatea sa. ***Coapartenența intimă dintre Ființă și timp apare în experiența intimă pe care***

omul o are despre temporalitate: istoricitatea. „Ființă - pentru - moarte”, omul încearcă timpul în modalitatea finitudinii. Timpul nu mai este „succesiune infinită de acum-uri”. Devenirea nu acționează asupra lui ca eroziune a timpului fizic asupra lucrurilor, timpul nu este timpul naturii, cel al lumii obiective. Pentru om devenirea este a lui însuși: ea răzbate din sfîrșitul *său* propriu, din ființa *sa,* din posibilitățile *sale* de a fi.

Concluzie

Am putea crede, după aparențe, că o asemenea înțelegere a ființei și timpului se găsește marcată de pecetea subiectivismului. Or, ceea ce descoperă Heidegger este faptul că nu putem în definitiv ***niciodată*** să înțelegem ființa altfel decît plecînd de la timp si nu în opoziție cu el. Fără îndoială că o experientă originară a timpului nu arată acest lucru, dar în același timp răspunsul la întrebarea „ce este ființarea” presupune ***întotdeauna*** o înțelegere prealabilă, chiar dacă nepercepută, a timpului. Tocmai acest negîndit al gîndirii trebuie adus la lumină: orice ontologie se mișcă ***fără să știe*** în orizontul timpului, chiar dacă ea opune explicit ființa și devenirea.

Titlul cărții din 1927, *Ființă și timp,* trebuie să fie înțeles astfel: „și”-ul care unește ființa cu timpul nu are sensul unei opozitii, așa cum este cazul pentru enunțul tradițional „ființă si devenire”, ci dimpotrivă acela al unei relaționări strînse. Sensul fiintei este timpul înțeles autentic.

2. FIINȚĂ ȘI ADEVĂR

A. DIFERENȚA DINTRE FIINȚĂ ȘI FIIND

Omul nu este în timp așa cum sînt lucrurile din natură: ***el este timp***. *Dasein* devine, cu Heidegger, numele omului. Cum să traducem Dasein? Este clar că o traducere literală prin „ființa - aici” pune probleme în măsura în care lasă să se înțeleagă

tocmai contrariul a ceea ce trebuie să se înțeleagă. De fapt, *Dasein* nu înseamnă, așa cum ne-a obisnuit tradiția, ***pura și simpla prezență de fapt a lucrului***. Nu trebuie să înțelegem omul ca pe o pură existentă în sens ordinar, ca simplă subzistență.

Omul este tocmai acea ființă neindiferentă față de ființa sa, ***acel fiind pentru care ființa are sens***. El este „proiect de ființă"; el are ființă. Temporalitatea autentică se caracterizează prin primatul viitorului. „A exista" înseamnă pentru om a nu coincide cu sine - însusi: el este totodată ceea ce nu este si cu care are totuși de a face: el *ek-sistă* (de la „ek" - , „afară de", si „sistere", „a se ține"), el nu este niciodată *ceea ce este.*

Ființa sa nu se reduce la prezent ***precum o realitate substanțială***. Prin anticipare, „plecînd de la ceea ce va să vină", ***prezentul său se constituie ca posibilitate***. Această înțelegere autentică a temporalității ne permite să înțelegem *ființa* nu ca ceea ce rămîne neschimbat în orizontul mobil al devenirii, ca *fiind,* ci mai degrabă ca proveniență din care survine si provine tot ce este, adică orice fiind.

a) Ființă și fiind

Geniul lui Heidegger constă în faptul de a fi putut să înțeleagă sensul ființei, sens pierdut de tradiția milenară care a încercat mereu să plaseze omului alături de ceea ce subzistă. Or, dacă această uitare se explică prin primatul acordat în mod eronat prezentului în ontologia clasică –primat care a făcut invizibilă diferenta dintre *ființă* și *fiind* – atunci experiența originră a temporalității este fără îndoială calea de reîntoarcere către ființă.

Cum să vedem din nou această ***diferență*** dintre ființă și fiind, și să o înțelegem? Mai întîi, trebuie să înțelegem că ființa nu se lasă definită ca un lucru oarecare. Întrebarea „Ce este ființa?" nu poate avea răspuns, tocmai pentru că ea este pusă astfel încît să implice ființa ***ca fiind*** ceva sau altceva. Or, ființa nu este nimic dacă nu este „proveniență" a oricărui fiind. Numai acest fiind particular care „are ființă" si care trăieste prezentul

ca posibilitate poate să înțeleagă fiinta nu ca fiind, ci în mod originar. Tocmai experiența temporalității autentice modifică radical comprehensiunea ființei.

b) O ontologie fundamentală

Dacă e adevărat că înțelegerea fiintei nu aparține decît ***acestui fiind a cărui esență este de a exista*** (nu de *a fi* cum sînt lucrurile, ci de *a avea ființă*), ar fi inexact să-l includem pe Heidegger printre filosofii existenței, adică printre aceia care au făcut din existență tema centrală a reflecției lor .

În sfîrsit, existențialismul consideră omul ca fundament ultim al oricărui sens: astfel, pentru Sartre, nici o situatie nu are sens prin ea însăși; nu există sens decît pentru o conștiintă (capitolul 9). Dimpotrivă, la Heidegger nu omul, ci ființa se află în centrul filosofiei: nu este vorba de o antropologie, ci de o „ontologie fundamentală". Astfel, analiza pe care autorul lucrării *Sein und Zeit (Ființă și timp)* o consacră singurei ființări care înțelege fiinta este propriu vorbind pregătitoare. Heidegger nu spune deloc „omul", ci *Dasein*-ul.

c) Retragerea ființei

Nu este vorba aici de a concepe omul ca pe autor al unei întrebări, ca pe subiect al actiunii care face să survină ființa, ci ca pe ***acest fiind care întreabă ființa***. Ce înseamnă aceasta? Că ființa, făcîndu-și apariția în fiind, în oricare fiind căruia îi face posibilă apariția, se retrage; că această retragere ne interpelează imediat ce încetăm să ne mai pierdem în preocupările noastre obisnuite.

Desigur, uitarea ființei este prin excelență un fapt al omului care se pierde în sfera fiindului sau se consideră el însusi un fiind printre celelalte. Totusi uitarea ființei nu este singurul fapt al omului. Ființa nu este simplu obiectul unei uitări favorizate de triumful unei existențe inautentice, consacrate exclusiv stăpînirii a ceea ce este.

Sfera fiindului se confundă pentru noi cu lumea obiectivă, asupra căreia vrem să ne extindem dominația și despre care credem, marcați de progresul științei și al tehnicii, că ține mai degrabă de posesie decît de ființă. Totuși, în expresia „uitarea *ființei"* genitivul trebuie înțeles mai ales ca un genitiv subiectiv și nu simplu ca un genitiv obiectiv: ființa este *cea care* se retrage pe măsură ce se dispensează în apariția fiindului. „Retragerea ființei" este mai întîi problema manifestării ființei în fiind. Ființa nu se lasă vederii decît în fiind, dar „ceea ce este" rămîne mereu diferit de ființă. De aceea retragerea ființei constituie finalmente istoria ființei înainte de a fi un efect al propriei noastre istorii, chiar dacă istoria omului este marcată de această uitare și de asumarea lui „a avea".

B. DEZVĂLUIREA FIINȚEI

a) Aletheia

Modalitatea apariției ființei poate să fie numită *dezvăluire.* Etimologia cuvîntului grec traduce perfect această mișcare: *aletheia* (*a* – privativ, și *lethe,* „uitare", de la „lanthano, „a fi ascuns"). Acest termen înseamnă „adevăr".

A regăsi sensul ființei înseamnă așadar a înțelege că „adevărul ființei" este *aletheia.* Trebuie deci să încetăm de a mai defini adevărul ca adecvare între activitatea de judecare a „*subiectului*" uman si „stările de lucru" ale unei realități obiective. Astfel, nici adevărul conceput de vechea metafizică, nici acela al științei, definit ca exactitate, nu sînt „adevărul ființei". Cu atît mai puțin ar putea fi redus la simpla coerență logică. Ce este atunci această „dezvăluire" dacă nu o formă de „revelare"? Cum ar putea fi înțeleasă? Și de fapt adevărata dificultate este aici desprinderea de influența pe care o exercită asupra noastră aparența ***vizuală*** a fiindului, pentru a ne reîntoarce la ***ascultarea ființei***. Cum să regăsim o „ureche" pentru problema ființei, dacă astăzi facem atîta gălăgie în jurul faptului de „a avea"?

b) Glasul ființei

Filosofia lui Heidegger se caracterizează printr-o atenție din ce în ce mai sporită asupra limbajului si printr-un efort constant de a nu ne lăsa pierduți în bîrfa cotidiană sau în discursul eficace al științelor. Calculele rațiunii ne îndepărtează de o gîndire a ființei, ca de altfel și agitația care marchează zi de zi existența noastră. Dacă „limba este adăpostul ființei", aceasta e adevărat numai în măsura în care ***vorbește despre ființă. Or, rostitul ființei*** mai poate fi auzit încă în limba acelora care nu fac din lume obiectul discursului lor, care nu spun nimic despre ființă, dar încearcă să-i facă loc (în limbă). Dacă grecii sînt, în sensul esențial al termenului, primii artiști, aceasta s-a întîmplat pentru că „ei cunosc limba curată și clară a spiritului". Dacă consimțim să ne îndreptăm urechea, dacă ajungem să ascultăm ceea ce spune încă limba lor, putem ***să înțelegem din nou sensul ființei***. Începem mai ales să înțelegem că adevărul se află în lucru, nu în sens de adecvare (ceea ce implică întotdeauna întîrzierea reprezentării, și posteritatea discursului *despre* ceva), ci în sensul de apariție, de *aletheia*.

c) Opera în care se adăpostește ființa

Astfel, grecii construiesc temple si această operă mai este încă o casă a ființei. În instanța templului, vorbește adevărul: templul transmite glasul ființei, îl amplifică, îl distribuie, pentru ca ea să fie auzită în totalitatea acestei lumi, pe care are putere să o deschidă.

Limba rezonează la această voce pentru că templul știe să o facă să tresalte. Templul este ca o cameră de ecou a vorbirii originare. Or, pentru Heidegger, el este tocmai opera de la care orice operă de artă își extrage esenta. Templul este de fapt ***casa ființei***, locul în care se află luminisul ce deschide adevărul gîndit ca *aletheia*, dar și receptacul al ecoului vocii care dezvăluie, care atinge și umple zidurile. La fel, poezia modernă, cea a lui Hölderlin de exemplu, stie încă să instituie această ascultare, nefiind deloc un text *despre* ființă, acoperitor și traducător, ci o

metaforă a acesteia, lăsînd să se descopere în ea. Poemul nu este un discurs despre ființă, ci locul în care ființa se spune.

Cum scrie Hölderlin: „bogat în merite, în mod poietic locuiește omul pe pămînt".

Reflecția asupra libertății este, pentru Sartre, proiectul esențial al filosofiei. Nu este însă vorba de a discuta despre libertate, de a face din ea obiectul unei discuții abstracte, ci de a o face să apară așa cum se manifestă și se trăiește.

Desigur putem să definim libertatea ca acea ***putere*** care ne permite să ne ***determinăm*** fără a fi constrînși de nimic; dar o astfel de definiție nu dă seama de faptul că o asemenea putere presupune ea însăși indeterminarea fundamentală a ființei noastre. Astfel, în mod paradoxal, libertarea se descoperă mai degrabă în ***experiența originară a angoasei***.

Într-adevăr, grație paroxismului acestei experiențe simțim cu cea mai vie conștiență caracterul inalienabil al libertății. Cînd alegerea devine necesară, pentru că trebuie să alegi, cînd este vorba de responsabilitatea noastră, atunci ne apare în toată claritatea ***imposibilitatea, în care aflăm, de a scăpa de necesitatea alegerii și angajamentului***.

Pentru Sartre, libertatea este însuși miezul existenței umane: dacă teoretic faptul de „a fi liber" este o șansă și poate să ne apară ca o grație, o promisiune, ***moral*** ea este înainte de toate ***o sarcină***. De aceea, inspirîndu-se din Kierkegaard și din Heidegger, dar și din metoda fenomenologică a lui Husserl (**cap. 4**), Sartre vrea ***să descrie***, înainte de orice conceptualizare, în chiar survenirea sa, descoperirea teribilă a faptului de a fi liber.

A. INDETERMINARE FUNDAMENTALĂ

a) Revolta și angoasa

Vertijul existenței îl încerc în măsura în care nici o esență nu mă determină să fiu ceea ce sînt. Dimpotrivă, existența mea îmi apare ca pură virtualitate, posibilitate permanentă: ***eu pot întotdeauna să fiu ceea ce nu sînt și să nu fiu ceea ce sînt***.

Pentru că nu sînt ca animalul determinat să fie ceea ce este prin natura sa (albina nu poate să fie decît albină pe cînd omul poate să nu fie om sau să fie inuman), ***pentru că locul pe care îl ocup în lume îmi apare contingent*** (și nu necesar ca cel pe care îl ocupă o albină în cadrul unui stup), eu cunosc revolta și angoasa: angoasa unei ființe lăsată mereu pradă deciziei, revolta unei ființe istorice niciodată satisfăcută de ceea ce i se întîmplă.

Sensul existenței mele nu este niciodată dat, ci urmează să fie construit: ***esența mea, sau ceea ce sînt, rămîne mereu de înțeles la capătul unui efort***.

b) Existența ca pură contingență

Umanitatea mea se manifestă în faptul de a nu fi precum aceste lucruri din jurul meu (stiloul pe masă și această masă însăsi) care sînt ***făcute pentru*** ceva, care au o destinație precisă ce le precede existența (stiloul este făcut pentru a scrie). Dacă obiectele pot fi definite prin finalitatea în funcție de care sînt create (acel ceva pentru care au fost produse definește esența lor), ***oamenii nu există în vederea nici unui scop determinat dinainte***. De exemplu, această carafă, înainte de a exista, a fost desenată de fabricant, concepută pentru a îndeplini o anumită funcție, acest obiect a fost mai întîi un concept, o idee, adică o esență înainte de a fi o existență, pe cînd, eu, om, exist înainte de a fi ceva sau altceva. În caz contrar ar trebui să presupunem că oamenii au fost creați (așa cum obiectele au fost create pentru noi în vederea unui anumit scop) de un artizan superior, adică de un dumnezeu creator, produsi pentru a realiza un anumit concept care ar fi în intelectul divin. Or, o astfel de ipoteză este pur ***finalistă***: existența omului ar fi efectul unei cauze finale (rațiunea sa de a fi, acel ceva pentru care ar fi făcut). Sartre pretinde că rupe radical cu acest finalism: ***„Orice existent se ivește fără vreo rațiune”***. Existenta nu se deduce după cum nu se justifică, si acest sentiment de gratuitate ne cuprinde pînă la greață.

c) Existența precede esența

Existențialismul lui Sartre nu este doar ateu, ci extrage din acest ateism consecințe radicale: omul nu are o natură predefinită, dacă Dumnezeu nu există. El nu este decît ceea ce se face. În el, existența precede esența. Totuși, ***indeterminarea*** existenței sale este ceea ce conferă omului ***demnitatea de a fi liber***. Tocmai pentru că omul nu este mai întîi nimic el va fi prin urmare așa cum se va face. Cum amintește Sartre în ***Existențialismul este un umanism*** (1946): „Omul, așa cum îl concepe existențialismul, există înainte de a putea fi definit prin orice concept". Vom lua notă de răsturnarea pe care o operează aici filosofia existențialistă în raport cu tradiția filosofică ce definește omul ca posesor al unei naturi umane.

B. CONDIȚIA UMANĂ

a) Omul este proiect

Ideii de natură umană i se substituie cea de condiție umană. Personalitatea unui om nu este construită pe un model deja dat; dimpotrivă, fiecare om, alegînd să servească cutărui scop sau să se angajeze în cutare acțiune, își inventează o personalitate. Astfel omul se defineste aici ca ***proiect***. Realizarea acestui proiect face omul, îi construiește esența si nu invers: „Omul este condamnat să fie liber", adică destinat să-și dea o natură și să și-o pună fără încetare în chestiune. Aceasta este condiția sa.

b) Ființă și situare

Totuși, dacă omul nu este determinat printr-o natură oarecare, trebuie să nu uităm că el este ***situat*** (într-o situație sau condiție istorică variabilă de la un individ la altul): el are un corp anume, este născut într-o anumită țară, într-un anumit mediu social. Atunci, ce mai alege? Nu este oare determinat să

fie ceea ce este prin aceste condiții? În realitate, nu. De fapt, aceste limite obiective sînt pentru fiecare trăite diferit. Dacă nimeni nu alege situarea, orice om poate să aleagă ***sensul pe care i-l dă***.

Libertatea se desfăsoară în acest act al conștiinței care conferă sensul său unei situații. Astfel, de exemplu, nu există situație intolerabilă „în sine": ea nu devine astfel decît în măsura în care un proiect de revoltă îi conferă acest sens; este cu totul posibil ca, uzînd de alt proiect să se considere aceeași situatie ca tolerabilă, chiar dezirabilă. Nu este deci intolerabilă decît acea situație pe care am decis să n-o mai tolerăm. Altfel spus, nu există un prag obiectiv al tolerabilității. Un om care moare sub tortură este un om care a decis că totul era tolerabil (inclusiv suferința, disperarea și moartea) mai degrabă decît să-și trădeze camarazii sau un secret. Proiectîndu-mi intentiile viitoare asupra situației actuale, o transform eu însumi în motiv de acțiune.

Libertatea este deci depășirea condițiilor obiective care formează situatia mea, iar această depășire a unei situații prezente printr-un proiect viitor este numită de Sartre ***transcendență.***

C. ANGAJAREA

a) Libertatea necesară

Raportul la situație fiind întotdeauna o alegere constientă, ***nimeni nu pare să se poată sustrage exigențelor libertății***. În acest sens Sartre afirmă că „noi nu am fost niciodată mai liberi ca sub ocupația germană". Cu cît o situatie este mai presantă, dificilă, tragică, cu atît este mai urgentă decizia, alegerea: libertatea este capacitatea de rezistență și puterea de autodeterminare, angajament. Într-o situatie limită, lumea nu este astfel decît oglinda libertății mele. Prin durata ei însăși, realitatea mă condamnă la alegere, mă constrînge la angajament. Or, a vrea să scapi acestei imperioase exigențe mai înseamnă încă alegere. Nici o neutralitate nu este posibilă: a decide să nu

faci nimic, înseamnă încă o decizie pentru care mi se poate cere socoteală. Pentru că sînt o ființă în situație, pentru că sînt ***îmbarcat*** (cf. Pascal), nu pot să scap de responsabilitatea mea.

b) Autenticitate și rea credință

Dar această responsabilitate este pentru orice clipă: deciziile mele de astăzi nu le angajează pe cele de mîine. În orice moment, este posibilă schimbarea vieții dacă dorim, angajarea (se regăsește aici termenul kierkegaardian de angajament ca ***existență autentică***).

Astfel, a căuta explicații pentru propriile acte, a le justifica (orice explicație este justificare) prin circumstanțe nu este decît o dovadă de ***rea credință***, rea credință care nu constă decît în a simula alienarea chiar în momentul în care ar fi prea angoasant actul de asumare a libertății. În această privință trebuie să notăm că inconștientul, ca și circumstanțele, nu pot să constituie o scuză, un mijloc de a evita responsabilitatea. De aceea filosofia sartriană se poate defini ca o filosofie a conștiinței, filosofie care respinge în fapt ideea după care sensul poate fi elaborat în afara conștiinței. Inconștientul este rea credință. În toate actele noastre noi sîntem și putem rămîne responsabili în mod suveran.

c) Moartea ca limită a libertății

Libertatea mea nu-și găsește limita decît în moarte. Cînd am încetat să mai exist, viața mea devine ființă și esență; înscrisă în întregime în trecut, ea se metamorfozează în destin. Ea nu mai este decît o istorie făcută de-a gata, oferită astfel privirilor celor care mi-au supraviețuit. „A fi mort, scrie Sartre, înseamnă a fi pradă celor vii". Spunem despre cei morți că erau așa sau altfel. Definiți astfel și încremeniți într-un discurs care îi *obiectizează*, morții sînt deposedați.

Dacă moartea este deposedare, îmi revine sarcina de a-mi asuma existența și de a face din viata mea o operă.

d) Finitudine și identitate

Ce ar fi viața unei ființe nemuritoare? Nici mai mult nici mai puțin decît o viață. O ființă nemuritoare, și care s-ar ști ca atare, nu ar avea viitor, avînd întregul timp înaintea ei. Putînd să se schimbe la infinit, să se angajeze în noi proiecte, ar fi sortită unei neîmpliniri esențiale, iremediabile. O ființă infinită nu ar avea nici o identitate: incapabilă de a se preocupa de ceea ce este, de vreme ce ar putea să fie orice. Nimic nu ar împinge-o vreodată să-și afirme existența, să producă, să-și construiască viața.

Trebuie să știi că vei muri ca să visezi la o carieră, să te îngrijești de reputația ta, să te gîndești la posteritate. Fără această conștiință a morții, viața nu ar fi locul ***cuceririi unei identități,*** ocazia unei angoase sau a unui act. Imortalitatea presupune de fapt inacțiunea, dezmostenirea: scăpînd de moarte, am putea fără îndoială să întrevedem toate posibilitătile, fără ca nimic să ne determine vreodată alegerea. Această contemplare a posibililor care nu încetează vreodată și nu devin niciodată realitate nu pot să genereze decît plictiseala. Fără orizontul morții, lipsește dorința, iar sentimentul că există ceva de făcut se șterge, sentimentul urgenței aflat la originea oricărei iubiri. Dimpotrivă, cel care se știe muritor înțelege că moartea care, în ea însăși, este o limitație, face în mod paradoxal posibilă constituirea unei identități, construirea unei vieți. Cînd o existență se închide, o esență apare. Pînă la urmă sensul unei existențe se revelează, devine totalizabilă, numai la moarte și prin moarte.

În momentul discursului funebru, se prezintă în sfîrșit ocazia de a degaja sensul unei existențe. Numai din acel moment, exhumînd o identitate, moartea ridică existența la rangul unei ***esențe***. Trebuie să nu mai fii pentru a ți se putea atribui caractere stabile, un proiect de viață care să nu se mai schimbe. La moartea mea, viața mea devine *o viață.*

D. UN UMANISM PARADOXAL

a) Cercul infernal al recunoașterii

Pentru că omul este muritor, el se știe, că o vrea sau nu, îmbarcat către o identitate care se va actualiza deplin în ziua dispariției sale.

Nemaiavînd timp înaintea lui, el are un viitor de construit. El nu caută să dea sens existenței sale decît în măsura în care are conștiința finitudinii sale și pentru că simte momentul în care existența se va converti deodată în esență, ridicîndu-se la rangul unui adevăr. Astfel, fiecare se proiectează nu spre ceea ce va fi, ci înspre ceea ce ***va fi fost***, viitorul nostru este întotdeauna un ***viitor anterior***. Singură moartea, în mod paradoxal, extrage existența din absurd.

Cu toate acestea, eu nu sînt singurul care decid asupra sensului existenței mele. Pentru a mă defini, în fine, ceilalți nu așteaptă moartea. Ei acționează deja asupra libertății mele cînd mă identifică cu funcția mea socială, de exemplu, ca și cu o esență care nu sînt eu. *Garçon de café,* eu sînt mereu altceva decît *garçon de café*. Numai cel care se identifică cu funcția sa trăiește în ***inautenticitate***. Sartre descrie în mod remarcabil, în *Ființă și Neant* (1943), această circularitate infernală a relației cu celălalt: fiecare vrea să acționeze asupra libertății celuilalt și în același timp fiecare vrea să fie recunoscut ca liber de către o conștiință liberă. Or această recunoaștere nu poate să fie forțată, de vreme ce eu vreau în mod liber să fiu recunoscut ca liber. De unde această insecuritate permanentă pe care o încerc sub privirea altuia, privire care poate în orice moment să mă *obiectizeze?*

Întotdeauna ceea ce sînt este amenințat de a fi redus la ceea ce par că sînt. În acest sens, pentru a relua faimoasa replică a lui Garcin din *Huis clos* (1944), „L'enfer, c'est les autres", tocmai în măsura în care, prin privirea lui, celălalt poate întotdeauna să mă trimită la *facticitatea* mea. „Facticitatea mea, adică faptul că lucrurile sînt aici așa cum sînt, fără necesitate nici posibilitate de a fi altfel și că eu ***sînt aici*** printre ele".

b) Vertijul responsabilității

Totusi, deși condiția umană este făcută din delăsare si singurătate, deși fiecare își ia singur viața în grijă, fără recurs și fără ajutor, fără să se poată referi la o natură umană dată și fixă, fiecare om, creînd omul care ar vrea să fie, creează în același timp imaginea omului așa cum îl estimează că trebuie să fie. Astfel, el nu duce numai responsabilitatea propriei existențe, dar și responsabilitatea totală a existenței tuturor celorlalți. Angajarea mea reclamă, pentru a avea un sens, că alegîndu-mă pe mine însumi, aleg totodată toți oamenii, că afirmînd libertatea mea, afirm libertatea umanității întregi.

Existențialismul apare așadar ca o filosofie paradoxală în măsura în care, respingînd postulatul existenței unei naturi umane, pretinde cu toate acestea o formă de umanism și de morală. În definitiv umanitatea nu este dată ca esență, ci se construiește și se cucerește. De unde gravitatea esențială a angajării și a confuziei pe care o suscită. Făcîndu-se, omul își asumă responsabilitatea speciei întregi. Și dacă nu există valori *a priori,* trebuie să decidem întotdeauna singuri, fără punct de sprijin, fără călăuză. Acțiunea rămîne întotdeauna supusă unor angoase vertiginoase, în măsura în care fiecare dintre actele noastre pune în joc sensul lumii și locul omului în univers. În fiecare moment, pentru că umanitatea are ochii fixați asupra a ceea ce face omul, actele sale au o valoare exemplară. Universalitatea condiției umane, care implică deplina responsabilitate, nu este incompatibilă cu această alegere prin care fiecare se determină să fie autentic el însuși. Dimpotrivă, numai asumîndu-și singur această alegere omul are o deschidere universală.

În multe privințe, munca lui Lévi-Strauss pare să urmeze reflexia întreprinsă de Rousseau în secolul al XVIII-lea. Cînd autorul *Eseului asupra originii limbilor* indica faptul că „trebuie mai întîi să observăm diferentele pentru a descoperi proprietățile", el voia prin aceasta să spună că ***ceea ce face identitatea oamenilor este faptul că toți oamenii trăiesc în societate și aparțin unei culturi***. Nici etnologia nu extrage alte concluzii din experiența sa. De fapt, este suficient să observi un om pentru a remarca dintr-o dată distanța pe care o pune între el si lumea naturală, voința de a se smulge și mai mult din ea. Tot acea ce ar putea să-i amintească partea sa pur animalică este imediat prelucrat si umanizat; de exemplu, omul dă corpului său o formă nouă (statura, ornamentul, podoaba...). Cum remarcase deja Rousseau, ***cultura și variația sînt semnul omului și nu stereotipul natural***. Plecînd de la o astfel de constatare, etnologia contemporană se înscrie cu succes în filiația rousseauistă.

Totuși, dacă Lévi-Strauss poate să revendice moștenirea acestei tradiții ***filosofice***, el este de asemenea inițiatorul unei noi abordări, ***științifice***, a fenomenelor culturale, elaborînd o metodă proprie pentru a explica, în maniera cea mai riguroasă, modul lor de funcționare.

A. NATURA ȘI CULTURA

a) Limbă și cultură

Limbajul este, după Lévi-Strauss, semnul trecerii de la natură la cultură. El este chiar ***faptul cultural prin excelență***:

• Este instituțional: reprezintă opțiunea unui grup. Originea sa este arbitrară, după cum atestă diversitatea limbilor.

• Este instrumentul care permite să asimilăm, să facem să fie a noastră cultura grupului căruia îi aparținem.

• În sfîrșit, toate formele de manifestare socială pot să fie gîndite pe modelul limbii, adică ca structuri formate prin articularea semnelor.

b) Abordarea structuralistă

Astfel, nu numai că orice cultură începe cu limbajul, dar, mai mult, culturile sînt structurate ca niște limbaje. Iată de ce Lévi-Strauss va aplica la analiza faptelor culturale ***metoda structuralistă*** moștenită de la lingvistică. Dacă existența limbajului marchează trecerea la cultură, dacă această nouă ordine este radical eterogenă față de cea a naturii, atunci trebuie să renunțăm să facem din științele fizicii modelul etnologiei. Este vorba de a explica nu fenomene ce se produc în mod natural, după legi universale și constante, ci fenomene de alt ordin, care se articulează între ele urmînd reguli de joc instituite convențional. De aceea cel mai bine este să urmărim calea trasată de cei care au elaborat o metodă proprie pentru explicarea acestei producții prin excelență omenești, si anume limbajul. I se datorează lui Saussure faptul de a fi conceput, cel dintîi, la începutul secolului, limba ca un sistem de semne definindu-se unele în raport cu altele și nu izolat; astfel, sensul unui element aparținînd unei structuri este determinat prin poziția sa în ansamblul sistemului. Această abordare (zisă structurală), ce constă în a ***face să prevaleze relațiile dintre termenii unui sistem dat pentru a-i explica funcționarea,*** se revelează dintr-o dată pentru Lévi-Strauss ca ipoteza de lucru cea mai fertilă pentru a da seamă de fenomenele culturale.

c) Cod și limbaj

Lévi-Strauss vrea să marcheze cu insistență discontinuitatea natură/cultură. Dacă, pe de o parte, este imposibil să găsim în om comportamente pre-culturale, invers, la animalele superioare nu găsim nici atît semnele premergătoare culturii.

După ce s-a demonstrat că nici un obstacol anatomic nu interzice maimuței articularea de sunete și chiar de ansambluri

silabice, cu atît mai mult nu mai putem fi surprinși de absența iremediabilă a limbajului la animal.

Astfel, nu unealta este cea care marchează trecerea la cultură. Dacă furnicile, spre exemplu, știu să construiască palate și se pot dedica culturii de ciuperci, ele sînt incapabile de a elebora un limbaj, adică ***un sistem de semne traductibile***. La fel, dacă albinele pot să transmită mesaje, ele nu știu deloc să le ***transcrie*** în alt sistem de semne prin mijlocirea unei transformări. Cînd se evocă „limbajul insectelor", se uită că simpla ***comunicare nu este vorbire***. Mai mult, trebuie să notăm că animalele, utilizînd coduri care permit unei informații să circule de la un individ la altul (precum dansul albinelor susceptibile de a indica distanța unui cîmp cu flori), dispun de un instrument de comunicare mai eficient în unele privințe decît limbajul uman. Un cod este întotdeauna univoc: nu presupune nici un efort de interpretare în măsura în care funcționează ca un ***stimulus exterior* la *care orice individ al unei specii date reacționează în manieră identică și stereotipă***. Acest răspuns infailibil se numește ***instinct***. Dimpotrivă, orice limbaj este echivoc, tocmai pentru că are sens și pentru că sensul implică întotdeauna posibilitatea unui contrasens, adică o traducere eronată.

d) Vorbire și libertate

Experiența limbajului pare să se confunde cu cea a libertății. Orice om care vorbește riscă întotdeauna să fie prost înțeles, tocmai pentru că el ***cere să fie înțeles***, iar înțelegerea a ceea ce spune este contingentă. Imediat ce un cuvînt este articulat, el se dă înțelegerii, se oferă posibilității de a fi tradus. ***Limbajul este din loc în loc interpretativ***: este ceea ce leagă între ele ființe capabile de a reveni asupra a ceea ce a fost spus, de a reflecta ceea ce înțeleg. El deschide un spațiu la dialog, la invenție, la libertate.

Astfel, grupurile animale nu sînt propriu zis societăți, nu pentru că sînt lipsite de organizare, ci dimpotrivă, pentru că organizarea lor corespunde unei necesități strict naturale.

Deoarece codurile care pot constitui modul de comunicare a indivizilor unei aceleasi specii animale nu sînt marcate de echivoc, grupul se supune întotdeauna unei ordini stereotipe, invariabile, niciodată susceptibile de noutate.

Diferența esențială dintre om și animal constă deci în aceasta că unul se supune determinismului universal al naturii, pe cînd celălalt se supune și regulilor instituționale, caracterizate prin diversitate și contingență.

B. FUNDAMENTUL CULTURII

Dacă regulile omenești nu sînt naturale, ele pot fi acceptate, refuzate sau modificate. Aceasta este prin excelență regula progresului.

Această ***opoziție a normei și a universalității*** permite trasarea riguroasă a graniței dintre elementele naturale și cele culturale. Tot ceea ce este universal ține de ordinea naturii, și tot ceea ce este „normă", de ordinea culturii și a libertății.

Ordinea naturii	**Ordinea culturii**
Legi	Reguli sociale, norme
Universal	Particular
Determinism:	*Libertate:*
supunere necesară	*alegere de grup,*
	nesupunere posibilă
Mecanism:	Invenție:
animalul are un comportament	*omul poate transgresa*
stereotip	*norma socială*

Universul legilor, cel al naturii, se opune universului regulilor, adică celui al culturii în care nu există dat pur. O regulă este ceva ce ar fi putut să nu fie și care, pentru a fi, trebuie să fie pusă. Ea este prin definiție contingentă. Ea nu poate fi dedusă decît poate dintr-o altă regulă. Faptul că un bărbat, de exemplu, trebuie, conform unui obicei, să ia de nevastă pe cutare dintre verisoarele lui, nu este nici impus și nici explicat prin natura

lucrurilor. Fără îndoială, un sistem de reguli poate să fie trăit ca necesar, regula simțită ca lege, și – sursa etnocentrismului – cultura suportată ca natură. Astfel, întrebarea „Cum poți să fii persan" provine din această confuzie a normalului și naturalului indusă prin obiceiul supărător de a raporta totul la sine.

Nu e mai puțin adevărat că ordinea culturii este cea a libertății, a contingenței si a diferenței, nu a universalului și a necesității.

b) Problema prohibirii incestului

Totuși, o astfel de demarcație nu pare să poată da seama de universalitatea fenomenului social care este prohibiția incestului. Regulă socială și totodată instituție umană universală, interdicția de a avea relații sexuale cu anumiți membri ai familiei este singura normă comună a tuturor societăților.

Ea este universală pentru că toate grupurile umane condamnă unirile incestuoase; cu toate acestea nu este vorba de un fapt natural și spontan. Prohibirea incestului nu se întîlnește de fapt decît la om, fără a putea fi explicată prin legi instinctive și biologice. Nu numai că repulsia dintre indivizii unei aceleași familii nu ține de instinct, dar mai mult, psihanaliza ne învață că, dimpotrivă, primele atracții sexuale au ca obiect părinții apropiați.

Nici frica de procreațiile anormale, nici legile biologice nu constituie de altfel un principiu de explicație valabil. Se știe pe de o parte că omul practică endogamia pentru a ameliora prin acest mod de selectie speciile animale si vegetale, și că, pe de altă parte, cunoștințele în genetică erau pînă în acest secol insuficiente pentru a decide în cunoștință de cauză prohibirea incestului. Unde să găsim soluția problemei? Cum să explicăm universalitatea acestui fapt dacă el ține de cultură și nu de natură?

c) Explicația etnologică a acestui fapt paradoxal

Lévi-Strauss remarcă faptul că femeile sînt valori care sînt schimbate între bărbați. Astfel, regula care interzice

căsătoria cu mama, sora sau fiica este mai întîi o ***regulă care obligă să fie dată*** altuia mama, sora sau fiica şi care dă dreptul de a primi din exterior o soţie în schimb.

Regula darului are aici ca obiect să impună schimbul, adică obligaţia contra-darului. Circulaţia femeilor, mai bine decît orice altă tranzacţie, ***face posibilă*** legătura familiilor între ele: ea permite constituirea grupului social şi perpetuarea sa. Invers, faptul de a lua o femeie din propria familie înseamnă excluderea din cercul schimburilor, deci din grup. Se pare deci că „incestul este socialmente reprobabil". În acest caz, nu este suficient să se spună că prohibirea incestului este un fapt cultural: ea este cultura însăşi, condiţia sa originară, fundamentul său.

C. CONTRA IDEII DE NATURĂ UMANĂ

a) Ieşirea din starea de natură

Dacă ieşirea din starea de natură nu poate fi constatată întrucît simplul fapt de a putea vorbi despre acest lucru presupune că el a avut deja loc, este totuşi posibil să se dea seama de trecerea la cultură prin apariţia regulii universale a schimbului femeilor. Numai ea permite, prin ***crearea unui sistem de alianţe***, reunirea familiilor în societate. Despre prohibirea incestului putem să spunem, împreună cu Lévi-Strauss, că într-un sens, „ea aparţine naturii pentru că este o condiţie generală a culturii" şi că, prin urmare, „nu trebuie să ne mire faptul de a o vedea ţinînd de natură prin caracterul său formal, adică prin universalitate". Dar trebuie să precizăm mereu, în mod just, şi că, într-un alt sens, „ea este deja cultură, acţionînd şi impunînd regula în sînul fenomenelor care nu depind deloc, la început, de ea". Ea este deci ***trecerea;*** înainte de ea cultura nu este dată încă. Graţie acestei instituiri natura încetează de a impune omului domnia sa suverană căci, dacă ereditatea ascultă de legi stricte, natura nu a prevăzut nici o lege în legătură cu sistemul de alianţe.

b) Specificul omului

Cultura nu se suprapune simplu naturii, ci realizează o sinteză de ordin nou. De aceea este imposibil să ne reprezentăm un om fără cultură. Reprezentarea „omului natural" nu este decît o abstracție fără consistență. Dacă ceea ce este propriu-zis uman în om este efectul culturii, un om privat de cultură nu ar mai avea nimic uman: ar fi, vorbind riguros, imposibilă evocarea unei „naturi umane", în afară de cazul în care se face constatarea paradoxală că ***natura omului constă în faptul de a nu avea o natură***. Nici un om nu este în mod spontan ceea ce este.

Distincția natură/cultură rămîne deci pur teoretică, căci nicăieri nu asistăm la trecerea de la natură la cultură. Copiii sălbatici nu pot nici ei oferi dovada unei stări naturale a omului: observarea lor constituie dimpotrivă o nouă dovadă a faptului că ***nu există natură umană în afara culturii***, că „omul este om pentru om", reluînd formula lui Rousseau, adică omul fără cultură își pierde umanitatea.

Fără societatea celorlalți, un om se va dezumaniza. Dacă o albină rătăcită departe este numai o albină pierdută si nu una mai sălbatică, un om privat de societate nu este un om în stare sălbatică ci, propriu vorbind, un monstru cultural. Natura omului este de a avea o cultură. Astfel, copilul nu este niciodată decît un candidat la umanitate, căci el nu-și va realiza natura decît în cadrul social.

c) Mitul primitivității

Omul naturii este un mit. Societățile pe care le numim „primitive" nu sînt mai „naturale" sau mai puțin „culturale" decît ale noastre. Ele reprezintă una dintre multe alte figuri ale umanitătii, exprimă o posibilă evolutie a culturii umane. De fapt, este posibil să stabilim că „gîndirea sălbatică", departe de a fi primitivă sau prelogică, este foarte sistematică. Sistemele matrimoniale în vigoare în orice cultură dovedesc existenta unei voințe clasificatoare, a unei puneri în formă

logică a lumii. De asemenea, riturile magice, chiar dacă ne par foarte îndepărtate de concepția noastră științifică a raționalității, sînt structurate ca un limbaj și trebuie astfel să fie metodic interpretate, întrucît exprimă o grijă pentru ordine, și nu respinse ca „barbare".

CONCLUZIE

Umanitatea nu se sfîrsește la frontierele unei civilizații sau al unui grup lingvistic. Ea este ***plurală*** așa cum sînt și limbile noastre. Totuși, niciodată o diferență de fapt nu implică o inegalitate de drept. Or, se întîmplă că ierarhia între culturi se stabilește neglijent și se plasează cultura proprie deasupra celorlalte. Această ***prejudecată etnocentrică*** nu se fondează decît pe iluzia după care o cultură dată ar realiza mai perfect excelența umană. Astfel, valorizarea unei culturi în detrimentul alteia nu provine decît din credința unui model al genului omenesc. Nu există barbari decît pentru cel care crede că propia sa cultură exprimă în mod definitiv natura umană. Invers, pentru etnolog, ***umanitatea nu se oferă vederii decît în diferență***. La fel cum abordarea lingvistică permite sesizarea unor structuri universale de gîndire numai prin intermediul traducerii limbilor, la fel privirea etnologului, presupunînd o reversibilitate mereu posibilă a punctelor de vedere, revelează natura culturală a omului. „Credem că scopul ultim al științelor umane" scrie Lévi-Strauss în *Gîndirea sălbatică* (1962) „nu este de a constitui omul, ci de a-l dizolva".

Relativitatea valorilor noastre apare deci ca singura valoare universală. Aceasta nu înseamnă că trebuie să renunțăm la orice exigență etică, căci diversitatea umană nu interzice unitatea morală a genului uman. Dimpotrivă, alteritatea cere să fie înțeleasă; nu asimilată în sens digestiv, ci văzută ca fiind constitutivă a umanității celuilalt. Întreaga dificultate constă aici în ***a-l considera pe celălalt ca pe semenul meu, nu în ciuda diferenței sale, ci în diferența sa***. Astfel, străinul este un

alt om pentru că e diferit de mine la fel cum eu sînt diferit de el. Numai diferențele noastre ireductibile fac umanitatea noastră comună. În acest sens, o înțelegere autentică presupune mai puțin toleranța sau acceptarea resemnată, cît capacitatea de a se simți străin pe sine însuși.

Titlurile și subtitlurile cărților principale publicate de Foucault (*Istoria nebuniei în epoca clasică*, apărută în 1961, *Nașterea clinicii, sau o* ***arheologie*** *a privirii medicale* în 1963, apoi în 1966 *Cuvintele și lucrurile* prezentată ca o „arheologie a științelor umane", în sfîrșit *Arheologia cunoașterii* în 1969) ne indică destul de clar proiectul operei sale și inspirația din care provine.

Fidel spiritului ***metodei genealogice*** puse la punct de Nietzsche (**capitolul 2, 1, A**), Foucault întreprinde dezvăluirea construcțiilor noastre intelectuale, a manierei noastre de a vedea si clasa, de a înțelege și spune, în ultimă instanță a manierei noastre de a fi științifici în diferite epoci. Orice operă și orice discurs care se prezintă ca obiectiv este, în realitate, întotdeauna discurs *al* cuiva. Totuși pentru că discursul stiintei este cel al puterii, va fi vorba nu numai de a analiza maniera în care se configurează știința, ci și, mai ales, de a descrie practicile concrete pe care le implică și configuratiile pe care le impune realității.

A. METODA ARHEOLOGICĂ

Nu putem spune despre opera lui Foucault că este o istorie a ideilor, fără să dăm cuvintelor „istorie" si „idee" un sens cu totul particular.

a) Inperpretarea istoriei

Autorul *Arheologiei cunoașterii* refuză să descrie istoria „științelor" ca o singură si armonioasă mișcare orientată spre scopul unic de a lumina conștiința noastră și de a mări dominația noastră asupra lumii în vederea celui mai mare bine al umanității. Întreprinderea sa „arheologică" nu este o teodicee. Dimpotrivă, nimic, în evolutia științei si dezvoltarea tehnicilor nu lasă să se

întrevadă în spatele haosului evenimentelor, acea frumoasă continuitate pe care le place s-o „reveleze" filosofii istoriei animați de spiritul de sistem. Nu este vorba aici de a face să pară coerent aceea ce nu este, de a salva o raționalitate ce pare să dezmintă tumultoasa realitate a conflictelor de putere și a războaielor ideologice. ***Dacă magia dialecticii este de a converti*** lipsa în putere, ignoranța în știință, răul în mijloc al binelui, disensiunea punctelor de vedere în momente în care conștiința se luminează și se depășeste pe sine, ***diferența în unitate***, pe scurt negativul în pozitiv, ***analiza genealogică va căuta dimpotrivă, să dea seama, în ireductibilitatea lor, de diferențele de interes din care provine fiecare nouă reprezentare a lumii.***

b) Pluralitatea „coerențelor istorice"

Ideea însăși de istorie este suspectă în măsura în care ipoteza unui curs unic al evenimentelor echivalează cu presupunerea existenței unei cauze unice: momentele de conflict pe care le cunoaște nu ar fi decît crizele de creștere ale umanitătii, una și eternă, pe cale să-și realizeze esenta. Or, un astfel de postulat finalist, care revine la ***presupoziția existenței unei naturi umane***, identică cu ea însăsi în ciuda tranformărilor, impune interpretarea fiecărei forme ca fiind simpla actualizare a ceea ce se află în potență în forma precedentă.

Astfel, este imposibil să se ia ca principiu al explicației istorice „legea coerenței" fără a se renunța totodată la ireductibilitatea și la eterogenitatea producțiilor umane și la specificitatea fiecărei noi concepții despre lume. Dimpotrivă, abordarea ***care acordă atenție discontinuității, rupturilor,*** contradicțiilor active ce fărîmițează istoria în lungi perioade aproape imobile, descoperă, paradoxal, mai bine „spațiul de ordine" ce servește drept cadru distinct pentru diferitele reprezentări ale lumii.

c) Știință și „spațiu de ordine”

Abordarea clasică constă în descrierea fiecărei noi figuri a științei ca pe o perfecționare a figurii precedente, deoarece ea gîndea mișcarea ideilor ca pe o progresie continuă care, prin acumularea cunoștințelor, ridica umanitatea la conștiința unei mai bune dominări a lumii.

Rațiunea dislocării unei anumite ordini a cunoașterii era descoperită astfel în dispoziția ulterioară a acelei științe. Dimpotrivă, Foucault vrea ***să explice ceea ce permite diferitelor configurații ale cunoașterii să se instaureze și să se mențină.*** Aceste condiții de posibilitate nu sînt deloc atemporale și *a priori,* ci constituie solul concret în care se înrădăcinează orice gîndire. Ancheta arheologică nu are deci nimic de a face cu demersul transcendental de tip idealist (fie acesta kantian sau husserlian), care găsea, în definitiv, în ***subiectul conștient*** condițiile de posibilitate *a priori* ale cunoașterii în general. Aici este vorba mai degrabă de a face să apară ***orizontul arhaic*** ale cărui permanențe și rupturi fac istoria și care constituie un prim decupaj al lumii făcînd posibile științele și cunoașterile.

În acest sens radical, orice idee este mai întîi cea a unei epoci, înainte de a fi ideea unui om. Astfel, dacă Foucault este istoric aceasta înseamnă mai precis că el este ***arheologul acestor spații de ordine în interiorul cărora este structurată fiecare gîndire individuală și în care este fondată fiecare știință particulară***. De aceste diferite figuri de „epistemă” (în limba greacă: „cunoaștere”) va încerca prin urmare să dea seamă opera lui Foucault, pentru a arăta ***cum se organizează în fiecare epocă, în manieră diferită, „tabloul” lucrurilor.***

B. TRANSFIGURĂRILE LUMII

a) Eveniment istoric și ruptură epistemologică

Anumite evenimente marchează apariția unor noi „spații de ordine”. Astfel, traducînd una din aceste mari

rupturi care interzic conceperea istoriei într-o viziune unitară, ***întemeierea Spitalului General în epoca clasică*** este primul eveniment inaugural al unei alte configurații a *epistemei* (cunoașterii) căreia Foucault îi va acorda atenție (în *Nașterea Clinicii)*.

O altă ruptură esențială va fi ***nașterea, în pragul celui de al XIX-lea secol, a omului ca obiect al cunoașterii pentru științele umane***. De fapt, tabloul lucrurilor este bulversat de la un capăt la altul imediat ce ființa umană devine subiect (subiect vorbitor, subiect producător, subiect viețuitor), iar fiecare dintre acești subiecti este obiectivat într-o știință nouă. De exemplu, subiectul care muncește este *obiectivat* în economie; subiectul vorbitor este obiectivat în gramatica generală, în filologie si în lingvistică. Sau, pentru a lua un al treilea exemplu, „obiectivarea simplului fapt de a fi ființă vie" în istoria naturală și în biologie constituie o altă manifestare posibilă a acestei revoluții epitemologice care transfigurează lumea modernă.

b) Disciplina științifică

Or, putem observa că orice schimbare în configurația științei implică reorganizarea concomitentă a realității descrise. De exemplu, revoluția epistemologică pe care o constituie concepția modernă a alienării mentale ***se traduce*** prin apariția unor practici noi: marea închidere a Spitalului general, nașterea azilului în care va avea loc ***studiul obiectiv al cazului***. De asemenea, întrucît științele omului pretind că vorbesc în mod obiectiv despre om ele fac posibilă o *dominație* mereu mai eficace asupra subiectului astfel conceput.

În această privință, putem spune să apariția științelor omului este evenimentul constitutiv al caracterului disciplinar al societății moderne care, datorită psihologiei, psihiatriei, și mai ales criminologiei (cum semnalează Foucault în *Supraveghere și pedeapsă*, 1975) sau chiar sociologiei,

promovează cunoașterea oamenilor pentru a-i domina mai bine, pe scurt: îi obiectivează într-o cunoaștere (savoir) pentru a-i supune într-o putere (pouvoir).

C. *SAVOIR* ȘI *POUVOIR*

Ancheta arheologică descoperă că orice discurs care se desimulează în spatele obiectivității aparente a științei este în fapt un discurs ***ținut de cineva*** care ***deține*** într-adevăr ***o putere.*** Astfel, procesul prin care se face din subiect un obiect induce o nouă manieră de a ordona si organiza spațiul social, așa cum atestă partajul instituit între nebun și om întreg la minte, bolnav și individ sănătos, criminal și „băiat bun".

a) Vigilența filosofică

Funcția esențială a filosofului ar fi aceea de a ***elabora o nouă economie a relațiilor de putere***. Dacă rolul filosofiei este, după Kant, de a împiedica rațiunea să depășească limitele a ceea ce este dat în experientă, cealaltă vocație a sa (după dezvoltarea Statului modern și gestiunea politică a societătii) este aceea de ***„a supraveghea puterile excesive ale raționalității politice"***.

Or, acceptînd cu totul existența unei legături evidente între raționalizarea și excesul puterii, Foucault nu urmărește totodată să intenteze un proces rațiunii. Obiectivul său este mai degrabă acela de a ***propune un alt mod de analiză a raporturilor dintre raționalizare și putere***. De altfel, în loc să invoce fără încetare progresul rationalizării în general, Foucault preferă să ***analizeze raționalitățile specifice***, evitînd tendința de a viza global un proces pentru a-l condamna apoi în bloc. Astfel, optează pentru o manieră mai puțin abstractă și mai mult empirică, adecvată domeniilor particulare care trimit la experiențe fundamentale precum nebunia, boala, moartea, crima, sexualitatea etc.

b) Perspectiva excluderii

Metoda cea mai eficientă constă, după Foucault, nu în analiza puterii din punctul de vedere al raționalității sale interne, ci mai degrabă în ***degajarea prealabilă a formelor concrete de rezistență la diferitele tipuri de putere***. Este vorba de a utiliza această rezistență „ca un catalizator chimic care permite să se pună în evidență relațiile de putere, de a vedea unde se înscriu, de a descoperi punctele lor de aplicare si metodele pe care le utilizează". De exemplu, pentru a înțelege ceea ce societatea înțelege prin „ființă cu bun simț", trebuie mai întîi să observăm ceea ce se petrece în cîmpul alienării.

În această privință, „istoria nebuniei" poate fi cea mai bună manieră de a da seama de o istorie a raționalității. Investigația arheologică presupune în acest caz ***o conversie radicală a privirii*** sau, dacă vrem, un fel de revoluție copernicană în raport cu abordarea carteziană. Aceasta din urmă constă în desemnarea nebuniei din punct de vedere al rațiunii, îin timp ce, dimpotrivă, cîmpul raționalității se descoperă aici din perspectiva a ceea ce nu înțelege și exclude.

La fel, pentru a întelege în ce constau astăzi relațiile de putere, trebuie să ne interesăm de formele actuale de luptă împotriva autorității. Într-adevăr o analiză detaliată arată că obiectivul principal al acestor lupte nu este cutare sau cutare instituție de putere (grup, clasă, elită), ci o ***tehnică particulară a puterii***. Aceasta constă în a clasa indivizii în categorii, în a le atasa o identitate, a le impune o lege a adevărului pe care sînt obligați să o recunoască și pe care alții trebuie să o recunoască în ei.

c) Conștiința falsă a științelor omului

Putem spune, în final, că gîndirea lui Foucault a relevat conștiința falsă a științelor omului pentru că ne-a dezlegat de ***iluzia „naivității lor pozitive"***: elaborarea lor este însoțită de triumful unei ***tehnici a puterii care constă în a obiectiva ceea ce a fost delimitat***.

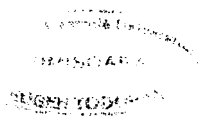
Mai mult, știinţele umane (și în special cele atașate psihiatriei) au favorizat în definitiv prea puţin o cunoaștere obiectivă a fiinţei umane, ceea ce nu le-a împiedicat însă să ocupe un loc deosebit de important în civilizaţia noastră. Foucault minimalizează atît de mult importanţa cunoașterii dobîndite încît poate să scrie de exemplu în *Istoria nebuniei*: „dacă personajul medical poate să configureze nebunia, o face nu pentru că o cunoaste, ci pentru că o stăpînește; ceea ce pentru pozitivism va face figura obiectivităţii nu este decît reversul, consecinţa acestei dominaţii". Astfel, medicul va căpăta autoritate în azil mai puţin ca savant, și mai mult ca garanţie juridică și morală. În această privinţă, *Supravegherea și pedeapsa* arată explicit în ce fel o nouă formă de putere a fost pusă la punct în „societăţile disciplinare", și mai ales în ce fel tehnicile sale de putere n-ar fi putut să se perfecţioneze fără sprijinul cunoașterii pe care o elaborează știinţele omului. Puscăria este descrisă aici ca instituţie tip în care se arată si se joacă articulaţia *savoir-pouvoir*.

CONCLUZIE

Este vorba pe scurt de a înţelege că „puterea produce știinţa (nu doar favorizînd-o pentru că îi servește și aplicînd-o pentru că este utilă), că putinţă (pouvoir) și știinţă (savoir) se implică direct una pe alta".

Desigur, puterea disciplinară, voind să facă trupurile docile, propune mai întîi o „tehnologie politică" a acestora adică un ansamblu de procedee disparate, un întreg ansamblu de mijloace, deoarece migrează spre ansamblul corpului social sub forma ***microputerilor***. Totuși, aceste microputeri suscită microștiinţe (*microsavoir*), adică cunoștinţe dobîndite din mers, permiţînd dominaţia disciplinară. Or, odată cu apariţia știinţelor umane consubstanţialitatea putinţei (pouvoir) și știinţei (savoir) se manifestă în forma sa împlinită, de vreme ce ***„obiectivitatea" privirii știinţifice pare să autorizeze o tratare sistematică a realităţii sociale.***

Astfel, deși științele omului pretind că nu sînt animate decît de o voință de adevăr (și că se eliberează de orice relație de putere), investigația genealogică nu decelează în definitiv în spatele acestei voințe decît o voință de a putea sau (pentru a relua o formulă care să poată da seamă în chip eminent de nietzscheanismul profund al lui Foucault) o ***voință de putere.***



RECOMANDĂRI DE LECTURĂ

Capitolul 1. Marx

Hypolite Jean, *Études sur Marx et Hegel,* Paris, M. Rivière, 1948.

Labica Georges (sous la dir. de), *Dictionnaire critique du marxisme,* Paris, PUF, 1984.

Lefèbvre Henri, *Pour connaître la pensée de Karl Marx,* Paris, Bordas, 1966.

–, *Le Matérialisme dialectique,* Paris, PUF, 1946.

Althusser Louis, *Pour Marx,* Paris, Maspéro, 1965.

D'Hondt Jacques, *De Hegel à Marx,* Paris, PUF, 1972.

Capitolul 2. Nietzsche

Granier Jean, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche,* Paris, Éd. du Seuil, 1966.

Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie,* Paris, PUF, 1977.

Fink Eugène, *La Philosophie de Nietzsche,* Paris, Éd. de Minuit, 1965.

Klossowski Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux,* Paris, Mercure de France, 1969.

Heidegger Martin, *Nietzsche,* Paris, Gallimard, 1971.

Capitolul 3. Freud

Robert Marthe, *La Révolution psychanalytique. La vie et l'oeuvre de Freud,* Paris, Payot, 1964.

Freud Sigmund *présenté par lui-même,* Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1984.

Laplanche Jean et Pontalis J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse,* Paris, PUF, 1967.

Laplanche Jean, *Vie et mort en psychanalyse,* Paris, Flammarion, coll. «Champs», 1970.

Capitolul 4. Husserl

Lyotard Jean-François, *La Phénoménologie*, Paris, PUF, coll. «Que sais-je?», 1954.

Levinas Emmanuel, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, 1930.

Berger Gaston, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1941

Granel Gérard, *Le Sens du temps et de la perception chez Husserl*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de philosophie», 1968.

Capitolul 5. Bergson

Deleuze Gilles, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.

Jankélévitsch Vladimir, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959.

Capitolul 6. Wittgenstein

Rossi Jean-Gérard, *La Philosophie analytique*, Paris, PUF, Coll. «Que sais-je?», 1989.

Bouveresse Jacques, *Le Mythe de l'intériorité: expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Éd. de Minuit, 1976.

Lecourt Dominique, *L'Ordre et les Jeux*, Paris, Grasset, 1981.

Capitolul 7. Heidegger

Dastur Françoise, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, coll. «Philosophies», 1994.

Cotten Jean-Pierre, *Heidegger*, Paris, Éd. du Seuil, 1974.

Habermas Jürgen, *Martin Heidegger, l'oeuvre et l'engagement*, Paris, Le Cerf, 1988.

Boutot A., *Heidegger*, Paris, PUF, coll. «Que sais-je?», 1989.

Capitolul 8. Sartre

Colette Jacques, *L'Existentialisme*, Paris, PUF, coll. «Que sais-je?», 1994.

Varet Gilbert, *L'Ontologie de Sartre*, Paris, PUF, 1948.

Capitolul 9. Lévi-Strauss

Lévi-Strauss Claude, *Race et Histoire* suivi de *L'Œeuvre de Claude Lévi-Strauss* par Jean Pouillon, Paris, Gonthier, 1961.

Clement Catherine, *Lévi-Strauss où la structure et le malheur*, Paris, Seghers, 1985.

Benoist Jean-Marie, *La Révolution structurale*, Paris, Denoël, 1980.

Bourdieu Pierre, *Le Sens pratique*, Paris, Éd. De Minuit, 1980. În românește: *Simțul practic*, trad. de Rodica Caragea, postfață de Mihai Dinu Gheorghiu, Ed. Institutul European, Iasi, 2001

Capitolul 10. Foucault

Gros Fréderic, *Foucault*, Paris, PUF, coll. «Que sais-je», 1996.

Deleuze Gilles, *Michel Foucault*, Paris, Éd. de Minuit, 1984.

Kremer-Marietti Angèle, *Michel Foucault et l'archéologie du savoir*, Paris, Seghers, 1974.